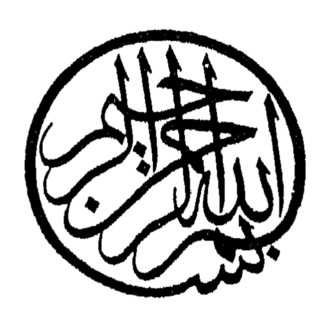
أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

الدكتور التيجاني عبدالقادر حامد

الطبعة الأولى
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
دار البشير للنشر والتوزيع
عمان - المملكة الأردنية الهاشمية
١٤١٦هـ / ١٩٩٥م



رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(١٩٩٥/٧/٦٧١)

رقم التصنيف : ٢١٦،٩١

المؤلف ومن هو في حكمه : التيجاني عبدالقادر حامد

عنوان المصنف : اصول الفكر السياسي في القرآن المكي

رووس الموضوعات : ١- النظام السياسي

رقم الايداع : (١٩٩٥/٧/٦٧١)

الملاحظات : عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

* تم اعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

سلسلة الرسائل الجامعية (١٩)

أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O.Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A

مكتب المعهد في الأردن: ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٦٣٩٩٩٢-٦-٩٦٢ فاكس ٦١١٤٢٠-٦-٩٦٢

دار البشير للنشر والتوزيع

ص.ب ١٨٢٠٧٧/ ١٨٩٨٢ مركز جوهرة القدس التجاري- العبدلي
عمان - الأردن
هاتف: ٦٥٩٨٩١-٦-٩٦٢ فاكس: ٦٥٩٨٩٣-٦-٩٦٢

المحتويات

تقديم

يتنوع خطاب القرآن العظيم في معالجاته للمحاور التي تناولها إلى مستويات. ومن هذه المستويات مستوى معالجة الظواهر الكونية، والقضايا الاجتماعية والإنسانية على اختلافها وتنوعها، فمن أنواع الخطاب القرآني ومستوياته نوع يتناول ما يتناوله من قضايا بتفاصيلها وفروعها ودقائقها، وذلك يمكن ملاحظته في دائرة الخطاب العائلي والأسري المتعلق بثوابت الأحكام المتناولة لقضايا الأسرة من نكاح وطلاق وميراث ومنها أيضاً؛ نوع يتعلق بالمقاصد العامة والقيم الحاكمة دون التعرض لجزئيات وتفاصيل؛ لأن التفاصيل والجزئيات تترك لاجتهادات المجتهدين وفهم الحكماء على اختلاف الأزمنة والأماكن والأحوال مثل الشورى والعدل بين الناس. فالقرآن الكريم في مثل هذه الأمور قلما يتطرق إلى تفاصيل الوسائل وجزئيات القضايا، بل يوضح المقاصد وينبه إلى الغايات ويشير إلى القيم ويحدد الضوابط. وثمّة نوع ثالث يتجه الخطاب القرآني فيه صوب المنهج حيث يصوغ منهج التفكير ويحدد معالم النظر ومستويات التعامل، ويمكن أن يلاحظ ذلك في الخطاب القرآني الذي يتناول أموراً معرفية في كلياتها ونماذجها، سواء أكانت تلك الأمور المعرفية من الأمور الكونية أو من الأمور الطبيعية، حيث نرى القرآن الكريم يركز في هذا النوع من خطابه على المناهج، ويتعامل مع النماذج، ويوضح كيفيات التعامل معها، من منطلقات النظر والتقرير والتأمل والاعتبار. وفي هذا النوع من الخطاب لا نجد القرآن يلتفت إلى التفاصيل، بل قد يلمح إلى النتائج، التي قد تترتب على مجانبة تلك المناهج أو مجاوزتها.

وحين نحاول التفكير في «الفكر السياسي والعلوم السياسية» نجد أن هذا النوع من الفكر والمعرفة يتناوله القرآن في خطاب مقاصدي كلي «يوضح المقاصد العامة، ويرسم الأطر الكلية، التي تهدي إلى ما وراءها وتستدعي ما يترتب عليها

وتعطي العقل البشري القدرة على رسم وتحديد تفاصيلها، ضاماً إلى هداية الخطاب تراكمات التجارب عبر الأزمنة والأمكنة، وثمرات العقول والأفكار، التي تتفاعل مع الواقع، وتستفيد من النص، وتستثمر الخبرة والتجربة.

والفكر السياسي ممارسة عقلية بشرية، كأي فكر آخر لتنظيم شئون الحياة يقوم على ترتيب مقدمات معلومة للوصول إلى النتائج المجهولة، وبما أن فكر الإنسان ينبثق عن رؤيته الكلية وقاعدته العقيدية ونموذجه الكلي الذي يحدد له مصادره ومناهجه، ونظرية معرفته، فإن للمسلمين فكرهم السياسي المنبثق عن رؤيتهم، والموضحة قواعده في أصول ذلك الفكر ومصادره. فلا غرابة أن ينطلق الباحث الكريم إلى القرآن الكريم، باعتباره المصدر المنشيء الوحيد للأحكام وباعتباره المصدر المطلق كذلك، يبحث عن أصول الفكر السياسي الإسلامي فيه، في إطار كلياته ومقاصده وغاياته، لينطلق بعد ذلك في تصور معالم هذا الفكر، وكيف انعكست في الواقع الإسلامي التاريخي والاجتماعي، وكيف صاغها العلماء أحكاماً وقضايا وآراء تناولت مختلف الشئون المندرجة في فروع العلوم السياسية المختلفة.

إن هذا البحث الذي أعده الأستاذ الصديق الدكتور التيجاني عبدالقادر مدير إدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي في الخرطوم بحث قد وفق فيه الأخ الكريم، وقدمه نموذجاً للدراسات الاجتماعية والإنسانية الجادة التي تستطيع أن تجد في القرآن الكريم مصدراً أساسا ومنبعاً للقواعد والأصول المعرفية، التي يمكن أن تبنى عليها الأطروحات ، والنظريات المعرفية التي تشتد الحاجة إليها، خاصة وأن هذه العلوم الاجتماعية والإنسانية ومناهجها الوضعية أصبحت تعاني من مجموعة من الأزمات، نجم معظمها عن أزمات التفكيك التي عانت منها المعرفة الإنسانية ومناهجها في فترة الحداثة وفي فترة ما بعد الحداثة، حيث تمكن الإنسان من تفكيك الطبيعة والإنسان والتاريخ والأديان، بمناهجه الوضعية واتجاهاته التفكيكية التحليلية، لكنّه حين حاول التركيب وقفت معارفه ومناهجه موقف العاجز الحيران،

فبدأ يستمد من إنجازاته المتعددة، وهي إنجازات لا يستهان بها، رصيداً روحياً ومعنوياً يقصد به ذلك الإحساس بالعجز، ويعزز به أفكار فلسفة النهايات. نهاية التاريخ، نهاية الحداثة، نهاية الليبرالية، نهاية الانسان، ...... الخ.

لكن فلسفة النهايات هذه لا تؤدي إلا إلى عدمية أو عبثية أو كليهما، ولا يمكن أن تؤدي إلى تركيب؛ لأن التركيب يتوقف على منهج كوني ورؤية كونية، ولا مصدر لهذا المنهج أو الرؤية إلا كتاب كوني، وليس هناك كتاب كوني في هذا الوجود إلا القرآن الكريم. فالقرآن وحده القادر على تقديم المنهجية الكونية، التي يمكن أن تعلم الإنسان، إنسان ما بعد الحداثة، التركيب بعد أن تعلم التفكيك. وبالتالي فإن القرآن هو وحده الذي يمكن أن يمنح إنسان ما بعد الحداثة القدرة التركيبية الهائلة، فيعيد تركيب ذاته ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾(النساء:١)، وكما يستطيع القرآن أن يعيد تركيب الكون، المفكك إلى أقاليم وأوطان ودول متصارعة تسودها قيم الحرب والجوع والتخويف والترهيب، إلى بيت واسع آمن عامر للإنسان كله، كما أن القرآن الكريم هو القادر على أن يعيد صياغة فلسفة العلو م الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، ويتجاوز بها مضايقها الحالية ونهاياتها باتجاه الإطلاق والقدرة على الاستيعاب والتجاوز، ولذلك فإن علماء الاجتماعيات بالذات مطالبون، بالانعطاف نحو القرآن الكريم بحثاً عن هداياته وتتبعاً لمقاصده وغاياته ليبنوا باجتهاداتهم المهتدية بنور هدايته نظرياتهم، وفلسفاتهم، وقضايا علومهم ومعارفهم.

ونحن إذ نؤكد ما أشرنا إليه، نود أن نؤكد، من ناحية أخرى، أن الذين يتوهمون أنهم سيجدون القرآن الكريم نظريات مفصلة لقضايا الإنسان مخطئون؛ إنهم سيجدون هداية تقود خطاهم باتجاه الكشف عن النظريات وعن القواعد التي تبنى عليها معارف الإنسان وعلومه باجتهاده.

إننا حين نضيف كلمة الإسلام إلى فكر أو أي فرع من فروع المعرفة، إننا لا نعني التفاصيل، بقدر ما نعنى انتساب ذلك الحقل بكلياته ومقاصده ورؤيته ونموذجه إلى المصادر الإسلامية وبخاصة إلى القرآن الكريم، فهو الإطار المرجعي والمحدد للنموذج المعرفي والمبين للقيم الحاكمة. وفي الوقت نفسه فإن وصف الفكر، أي فكر، بأنه إسلامي لا ينبغي أن يفهم بأنه سيكون بمجرد هذا الوصف بمنأى عن النقد، أو تسقط عصمة النص وصفاته على الفكر الإنساني الذي نُسب إليه، فإن الفكر الإنساني، وإن استند إلى النص المطلق، فإنه يبقى فكراً نسبياً يعتريه الخطأ كما يعتريه الصواب، وهو محل النقد، وللناس حق تصويبه أو تخطئته والتسليم به أو معارضته، بحسب قراءاتهم المتنوعة للنص وأفهامهم، وفوق كل ذي علم عليم.

لقد قرأ هذه الرسالة كثيرون من أهل العلم وأعجبوا بها، بل لقد كتب بعضهم في الصحف السيارة مادحاً لها مثنياً عليها معتبراً لها بأنها دراسة من أفضل الدراسات التي اطلع عليها، ومع ذلك فإننا نود أن نقول بأن التعامل مع القرآن الكريم والبحث عن أصول أي جانب من جوانب الفكر الإنساني فيه، يحتاج إلى الكشف عن محددات القرآن المنهجية، وعن تحديد منهج التعامل معه في ذلك الحقل. كذلك لابد من تحديد مفهوم القضية موضوع البحث تحديداً يعتمد على منهجية القرآن المعرفية. فمن المعلوم أن مفهوم السياسة في الإسلام ليس هو المفهوم المتعارف عليه في العلوم السياسية المعاصرة، بل هو مفهوم آخر يرجع إلى أصول معرفية مغايرة، وإلى نظام معرفي مختلف، وإطار مرجعي مباين يشتمل على مضامين معرفية، ومحددات وأبعاد حضارية تبدأ من النفس الإنسانية، وتمر بالتكوين الأسري، وتنطلق نحو بناء الكيان الاجتماعي وتأسيس الأمة وانبثاق الدولة، وتعتمد من الوسائل وسائل عديدة منها التربية بأنواعها، والتعليم بمستوياته بلوغاً إلى التزكية وتحقيقاً لحالة العمران دون إغفال لجانب الإدارة أو السلطة حين يقتضي الأمر.

والباحث الكريم قد حاول أن يقدم لنا في هذه الدراسة الوجيزة بعض الملامح التي سوف يستفيد منها العالم، ولا يستغني عنها الباحث، ويستطيع أن يبني عليها الطالب، فالقرآن الكريم لا يخلق من كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه ولا ينقص كرمه وعطاؤه، وفق الله أخانا الدكتور التيجاني عبدالقادر لما يحبه ويرضاه، ونفع به ودراسته وجعلها في ميزان حسناته، إنه سميع مجيب.

أ.د. طه جابر فياض العلواني

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

توطئة

قد يستطيع الكاتب في عالمنا الإسلامي المعاصر أن يؤلف كتاباً، أما أن ينشره على الناس، فتلك مسألة أخرى أكثر صعوبة وأبعد منالاً؛ فالنشر والتوزيع صنائع قائمة بذاتها، لا قدرة للكاتب عليها، إلا أنها قد تقعده، بالطبع، عن الكتابة تماماً. ولقد فرغت من تأليف هذا الكتاب قبل اثني عشر عاماً (١٩٨٣) لم يستطع خلالها أن يرى النور بسبب تعقيدات تلكم الصناعات.

على أن مجرد الاحتفاظ بالكتاب في شكله المخطوط -ناهيك عن تطويره ونشره- لم يكن أمراً هيناً، فقد سرقت المسودة -ضمن أشياء أخرى- ولكن لما لم ير السارق فيها نفعاً تركها أوراقاً متناثرة بضاحية المدينة، فعثر عليها المارة وأعيدت إلي، فأعدت ترتيبها وكتابتها -على مضض- وأنا أتنقل بين الخرطوم ولندن والقاهرة، في ظروف قلق وحزن واضطراب على المستوى الشخصي والعام معاً، وحصلت بها على الدرجة العلمية (الماجستير) في فلسفة السياسة في جامعة الخرطوم عام ١٩٨٤. ثم هجرتها لسنوات عدة، وانصرفت عنها لدراسة أخرى استغرقت سنوات، وها أنا أعود إليها مرة أخرى، وقد ضاعت بعض أصولها وكثير من حواشيها، فكان على أن أقوم مرة ثانية بالترتيب والمراجعة وبمقابلة المتون مع الحواشي، حتى أتمكن من إخراجها للقارئ الكريم في صورة مناسبة، أو قل حتى أزيح عن كاهلي حملاً ظللت أنوء به وحدي زمانا، وهيهات، فموضوعات هذه الرسالة ظلت تتجاذبني تجاذب الذي يتقاضاك ديناً، وظللت من لدن تأليفها إلى اليوم أتردد على القرآن وأسائله تردداً وتساؤلاً لا ينقطعان، ولا أخفي على أحد أن المتعة الذهنية والنفسية التي وجدتها في هذه العملية لا يدانيها متاع، كما لا أخفي على أحد أن "الظاهرة" القرآنية، بعد هذه الدراسة، قد صارت هي محور نشاطي العلمي.

وقد يكون مناسباً في هذا الإطار أن أوضح للقارئ أموراً:

منها: أنني لم أشأ في هذه الدراسة أن أتخذ آيات القرآن شواهد معضدة لحجة على أخرى من الحجج التي تفسر الظاهرة الاجتماعية ـ السياسية؛ إذ إن هذا النوع من الاستشهاد سوف لن يتجاوز بنا السطح المعرفي إلا قليلاً، ولكنه مع ذلك ظل هو النمط السائد بين الباحثين، إذ بعد أن يفرغ أحدهم من تحليل الظاهرة الاجتماعية، (أو الطبيعية أو النفسية) ويتوصل إلى نتائج "علمية" فيها، يطفق يبحث عن معضدات لهذه النواتج يستلها استلالاً عجولاً من القرآن، فذلك سبيل غير سبيلي، إذ إنني أعتبر الآية القرآنية ذاتها "ظاهرة" تحتاج إلى تحليل دقيق لأجزائها وسياقها، وغوص متأن في أعماقها لنتمكن من استخلاص ما فيها من معلومات ومن مفاهيم "مفتاحية" يتم على ضوئها تحليل الظاهرة الاجتماعية وفهمها، إنني بهذه الطريقة "أتدبر" آيات القرآن ولا أتقدمها، وهي بهذه الطريقة تضئ لي الجوانب المظلمة في البحث وتفتح لي مغاليق الظواهر وتملكني مفاتيح المعرفة.

هذا، ومن الأمور التي أريد أيضاً أن أصارح بها القارئ الكريم، أنه قد خطر لي أن أعدل عنوان الكتاب ليكون أكثر عموماً، وربما أكثر جاذبية، ولكني لم أستطع أن أفعل ذلك، إذ إن هذا العنوان يعبر عن موضوع البحث بدون زيادة أو نقصان، فهو بحث في أصول الفكر السياسي وليس في تأريخ الإسلام السياسي أو في أشكال الدول الإسلامية، كما أنه يبحث عن هذه الأصول في القرآن المكي، أي أن نطاقه لا يشمل آيات القرآن التي نزلت بالمدينة وما نزل فيها من تشريع ووقع فيها من أحداث، ناهيك عن فترة الخلافة الراشدة وما لحقها من أحداث وتبعها من تطورات في الفكر والنظم والعلاقات. وهو بحث في الأصول التي تسبق السياسات، وهو بذلك بحث في فلسفة السياسة وليس في علومها، والفرق بيّن لدى أهل الاختصاص، فأرجو ألا يتوقع القارئ أشياء لم أردها.

على أنني أود أن أشير إلى أن هنالك كتباً كثيرة وقيمة في الفكر السياسي الإسلامي، قد صدرت بعد تأليفي لهذا الكتاب، لم أستطع أن أستفيد منها الاستفادة المرجوة، لأنني لا أستطيع أن أعيد تأليف الكتاب. ولكني مع ذلك أقول

إن هذه الكتب على كثرتها لا تبحث في الموضوع الذي أبحث فيه، فإنك قل ما تجد كتاباً يقف في القرآن المكي لا يتعداه بحثاً عن فلسفة السياسة.

وحسبي أن أقف عند هذه الإيضاحات -وقد أثقلت عليك بلا شك- لأتقدم بالشكر والتقدير للأخ والأستاذ الدكتور إبراهيم أحمد عمر (الرئيس الأسبق لشعبة الفلسفة، ولشعبة الدراسات الإسلامية بجامعة الخرطوم)، وزير التعليم العالي والبحث العلمي بجمهورية السودان، الذي أشرف على هذا البحث في صورته الأولى، ولولا عونه العلمي وسماحة نفسه وطول صبره لما أكمل هذا البحث أصلاً، كما أخص بالشكر الأخوة في معهد البحوث والدراسات الاجتماعية (الخرطوم) لضروب شتى من المساعدات قدموها لي، والشكر موصول للأخوين الصديقين أحمد كمال الدين وعبد الوهاب الأفندي، فقد استضافاني وأعاناني في بلد لا يتوقع فيه أحد عوناً من أحد، أما آخراً ولكن ليس أخيراً فالشكر أجزله لزوجي نوال التي ساعدتني في مراجعة أرقام الآيات والسور، كما ساعدت بالصمت المتفهم والصبر الجميل والتشجيع، أما ذاك الذي أخذ بقلبي للقرآن -والدي- فلا أجد ما أجزيه به، إلا أن أهدي لروحه الطاهرة هذا الجهد المتواضع حباً له، راجياً من الله أن يتجاوز عن سيئاته وأن يزيد في حسناته.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المؤلف

السودان ـ الخرطوم

١٢/٤/١٩٩٥م

الباب الأول

مقـــدمات في:

(أ) الفكر السياسي.

(ب) أصول الفكر السياسي.

(ج) القرآن المكي.

(أ) الفكر السياسي:

من الممكن أن نعرّف الفكر السياسى بمسائله وقضاياه فنقول بأنه هو نوع الفكر الذي ينصرف إلى معالجة القضايا التي يطرحها المجتمع السياسى. ولكن ما المجتمع السياسى؟ وما السياسة ؟. يسمى مجتمع ما بأنه مجتمع سياسي إذا كانت له هيئة سلطوية خاصة تستطيع أن تنشر أحكاماً مخصوصة للسلوك تضعها هي أو تتبناها وتطبقها وتكره على الإلتزام بها. وأن هذه الأحكام تطاع على وجه العموم ويعترف لها بالسيادة طوعاً أو كرهاً كما يعترف لها بالتفرد وصلاحية الجزاء المادي"[1]. أما السياسة فقد عرفها معجم لتره (١٨٧٠) بقوله:(السياسة علم حكم الدول)[2]. وعرفها معجم روبير (عام ١٩٦٢) بقوله: السياسة فن حكم المجتمعات الإنسانية[3]. ولكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم الأنساق الإنسانية الأخرى، وكلمة الحكم تعني عندئذ - في كل جماعة من الجماعات - السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والإكراه[4].

وهكذا، ومن التعريف الأول والتعريف الأخير، وبالرغم من أنهما قد يكونان غير كاملين، يمكننا أن ندرك على وجه الإجمال أن الفكر السياسي يختص بالبحث في مجال السلطة: كيف يتم التوصل إليها (تراضياً أو إكراهاً) ؟ وكيف يكون التصرف فيها ؟ وكيف تكون علاقة الفرد بها (خضوعاً أم خروجاً أم حواراً) ؟ كما أنه يبحث في مجال (القانون الدستوري) الذي يحدد العلاقات النظامية بين مؤسسات السلطة السياسية والقضائية والتشريعية (الشكل الدستوري للدولة)، ويبحث في مجال (التأثير المتبادل) بين المؤسسات النظامية الثابتة وتيارات الرأي المتحركة في المجتمع (الأحزاب - الرأي العام، النقابات، والملكيات) ؛ وهي كلها قضايا - كما نلاحظ- داخلة ضمن ما يعرف في الفقه السياسي الإسلامي (بالأحكام السلطانية). على أن ذلك ليس هو مقصدنا الأساسي في هذا البحث، فنحن هنا لا نتحدث عن الإمامة مثلاً ووجوب انعقادها وكيفيته أو ما يتصل

بالإمامة من ولايات ووزارات، إذ إن ذلك مبحث يختص به علم السياسة وفقهها التفصيلي.

(ب) أصول الفكر السياسي :

فهذا البحث إذن من بعد ما ذكرنا آنفا بحث عن أصول علم السياسة. وكلمة أصول تستخدم هنا لأنها تشير إلى (ما وراء) القضايا التي تطرح في علم السياسة. فإذا كان علم السياسة يناقش واقع السلطة ووقعها على فئات المجتمع، ويناقش العلاقات النظامية بين المؤسسات أو العلاقات غير النظامية بين الأحزاب والحكومة والهيئات، فإن بحثنا هذا يتجرد -بقدر المستطاع- لمناقشة الأصول التي تنبني عليها هذه القضايا، فيكون بذلك بحثاً في أصول الفكر السياسي، حتى إنّه يعد من مباحث فلسفة السياسة، لا من علمها التجريبي أو فروعه التفصيلية.

وكلمة أصول ذاتها تحمل مفهوماً لغوياً واصطلاحيا يقبل هذا الاستخدام. فالأصل في اللغة هو ما يبنى عليه، أما في الاصطلاح فهو يأتي بمعنى(الراجح، وبمعنى المستصحب، وبمعنى القاعدة، وبمعنى الدليل[٥]. والأخير هو الذي تسير عليه كتب أصول الفقه الإسلامي. فأصول الفقه عند الغزالي مثلاً، هي "أدلة هذه الأحكام (يقصد أحكام الأفعال الإنسانية من حيث أنها واجبة أو محظورة أو مباحة). وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل"[٦]. وأصول الفقه عند الأستاذ الشيخ عبدالوهاب خلاف "هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى إستفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وموضوع البحث في علم أصول الفقه هو الدليل الشرعي الكلي (القرآن والسنة) من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية"[٧].

ونحن هنا نستخدم لفظة أصول لتعني الدليل بالصفة التي ذكرها الغزالي. ولكن المجال الذي ننظر فيه ليس هو أحكام الأفعال الإنسانية بإطلاق. فنحن مثلا لا نود أن ننظر في أحكام أفعال الإنسان الشعائرية، من حيث أنها واجبة أو مباحة،

ولا في أحكام أفعاله الفردية المخصوصة، من حيث أنه زوج في أسرة أو طرف في عقد تجاري، وإنما ننظر في مجال الأفعال السلطانية من حيث أنها ولاية كبرى لشؤون المجتمع العامة ؛ فننظر فيها من حيث مشروعيتها ومقاصدها، ومن حيث الأصول المبدئية التقويمية التي على ضوئها يكون التحسين والتقبيح للمؤسسات السياسية القائمه والفعل السياسي وغاياته وعلاقاته. أي ما الفعل الذي يعتبر خيراً وما هو الفعل الذي يعتبر شراً وعلاقة ذلك بنسق القيم الأخرى التي يدعو إليها الإسلام ؟ فننظر مثلا في مبدأ السلطة السياسية، ولمن يجب أن تكون من حيث الأصل، وما دليل هذا الوجوب، كما ننظر من جانب آخر في مبدأ الطاعة الواجبة على الفرد فنناقش أصولها ونتعرض للحدود بين حق الفرد وحق الجماعة، وما إذا كان هنالك تعارض بينهما مستمر وكيف يزال ليتم التماسك الاجتماعي، وننظر في الغايات الاجتماعية الكبرى التي تستند عليها المؤسسات السياسية في تبرير وجودها وتمرير سلطاتها، هل هذه الغايات هي تحقيق الخير الأسمى والمشترك لأفراد المجتمع؟ وما هذا الخير؟ ومن الذي يضع له حداً وفصلاً وبأي سلطان يفعل ذلك؟ هذه الأسئله وأمثالها تعتبر إشارة ومدخلاً إلى صلب القضايا والمسائل التي نقصدها في هذا البحث ونحن نتحدث عن أصول الفكر السياسي.

(ج) القرآن المكي:

أما وقد بيّنا ما نقصد بالفكر السياسي وأصول الفكر السياسي، فلا بد من الإشارة أيضاً إلى القرآن المكي ؛ حيث أن البحث هو عن أصول الفكر السياسي في القرآن المكي.

ونقرر ابتداء أننا لا نود أن نخوض في حيثيات الجدل بين المفسرين حول ما هو القرآن المكي وما هو القرآن المدني. وإنما نكتفي بالرأي المشهور بين العلماء في هذا الصدد، من أن القرآن المكي هو: (ما نزل قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، وإن كان نزوله بغير مكة)[٨]. كما نقرر أيضاً أننا إذ نجتزئ القرآن المكي

من جملة القرآن ونفرده بالبحث، لا نروم دعوة لتبعيض القرآن أو ادعاء لذلك، كما لا ندعي أن القرآن المدني ليس فيه شئ عن أصول الفكر السياسي، أو أن القرآن المكي ليس فيه شئ من فروع الفكر السياسي. فالمفاضلة والتمييز بين موضوعات القرآن المكي وموضوعات القرآن المدني مفاضلة غير مطلقة وغير قطعية، بل يبدو لنا -يخاصة بعد اكتمال الكتاب المنزل- أن القرآن المكي والمدني يتداخلان في موضوعاتهما ويتكاملان في عرض المعاني والاحتجاج لها، بحيث لا يستطيع التباين في أماكن النزول وزمانه أن يفصل بينهما، وأن ما نزل من القرآن مكيه ومدنيه والسفري منه والحضري والصيفي والشتائي، كله يشكل نسيجاً واحداً، حتى يكاد المرء يعجز عن انتزاع بعض الآيات من موضوعها العضوي في داخل السورة وإرجاعها لموقعها الجغرافي والتاريخي دون تشويه الصياغة والإخلال بالمعنى. ولقد لوحظت هذه الخاصية التأليفية حتى عُدّت بذاتها وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني(٩).

إذا كان ذلك كذلك، فمن حق القارئ علينا إذن أن نبرز له السبب الذي من أجله اخترنا القرآن المكي فقط مجالاً للبحث عن أصول الفكر السياسي.

أول هذه الأسباب هي أنه وبالرغم من أن القرآن يمثل نسيجاً واحداً من حيث التأليف الفني واللغوي والمنطقي، إلا أن ذلك لا يمنع أن تأتي التعاليم القرآنية مرتبة بحيث توضع الأسس الجوهرية للكتاب في السور المكية أولاً، فالاعتبار هو أن السور المكية، يغلب عليها طابع التعرض للأصول بينما يغلب على السور المدنية طابع التشريع التفصيلي للأحكام. غير أن هذا الطابع العام في السور المكية المتجه نحو الأسس والقواعد، ينبغي ألا يوهمنا أن القرآن المكي كله جاء بمثابة فذلكة نظرية مجردة، تساق كمقدمة بين يدي القران المدني الذي يحتوي وحده على المادة الدستورية الأساسية.

والسبب الثاني في الاكتفاء بالقرآن المكي هو أننا نبحث عن القواعد والمقدمات التي يراد بها تحديد الوجهة، ورسم الغاية الكبرى التي يتوجه نحوها المجتمع الإنساني ويهتدي بها الفعل السياسي، قبل أن تقام المؤسسات وتنضبط العلاقات ؛ أي أننا نبحث عن الأمهات التي وضعت ليبنى عليها المجتمع السياسي الإسلامي. والعرب قد اعتادت أن تسمي الجامع معظم الشيء أماً له، فتسمى راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة أمها [(١٠)].

هذه الأمهات السياسية هي فاتحة الخطاب الذي يمكن أن يوجه للمجتمع القرشي المراد تحويله من الجاهلية إلى الإسلام ؛ لأنه يعد من وضع الأمور في غير نصابها، أن تأتي الفروع مقدمات وأن تأتي القواعد لواحق. وإذا كان الإسلام يبشر بميلاد مجتمع جديد أكثر خيراً وعدلاً من المجتمع القرشي، فلا بد من أن يتجه خطابه الافتتاحي للحديث عن مجتمع الخير والعدل، وتفضيله على مجتمعات الشر والظلم. ولا يكتمل ذلك إلا بالحديث عن قيم الخير والشر والعدل ذاتها وعلاقاتها بعقيدة التوحيد. وكل ذلك يحتاج إلى وضع (الميزان) الذي يميز بين الخير ويقوم به الفعل الإنساني. والميزان التقويمي هذا لا يكون مبتوراً عن التصور الكلي للحياة الأولى والآخرة، وللقدرة الربانية الخالقة المدبرة التي تحكم أصول الكتاب وتفصل آياته. هذه الخصائص- في تقديرنا - توجد مجتمعة في القرآن المكي، بحكم التقدم التاريخي والترتيب المنطقي وبحكم الاقتضاء الظرفي.

والسبب الثالث الذي دعانا إلى حصر الدراسة في القرآن المكي، هو أن كثيراً من الدارسين الغربيين ومن لف لفاتهم -بعد أن لاحظوا أن السور المكية يجيء الحديث فيها مستفيضاً عن اليوم الآخر، وعن المساءلة فيه، ومشاهد القيامة التي يتجسد فيها الثواب والعقاب- أن يلاحظوا أن ذات عقيدة البعث المبثوثة في القرآن المكي هي الأصل الاعتقادي، الذي ترتكز عليه أصول الفكر السياسي في الإسلام، كما ترتكز عليه قيمه كلها ؛ فذهبوا يلتمسون في القرآن

المكي ، ذكراً آخر منفصلاً عن مشاهد القيامة، يخصص للحديث عن الفكر السياسي الدنيوي كما يتصورونه. ولما لم يعثروا على ذلك زعموا أن العقيدة السياسية في الإسلام، التي يمكن أن تكون نواة متفائلة ومنفتحة على الحياة الاجتماعية، بغرض تنظيمها وتوظيفها؛ زعموا أن هذه العقيده لاتوجد سمات لها في القرآن المكي المتشائم، الذي كرست سوره كلها للإنذار بالكارثة والتهديد المتواصل بدمار العالم !! وإنما ظهرت هذه العقيدة السياسية -في تقديرهم- في فترة متأخرة عن الفترة المكية، ونتيجة للتطور التاريخي الذي مرّ به الرسول صلى الله عليه وسلم بعدما هاجر من مكة إلى المدينة. مما جعل هؤلاء المفكرين يركزون الضوء على الهجرة باعتبار أنها تغيير جوهري في ذات الرسالة ومضمونها، ولم تكن مجرد تحول في الشكل الخارجي للدعوة، أو توسعا وامتداداً للإطار المكي كما يفهم جمهور المسلمين.

وقد اعتمدوا في دعواهم هذه على مقدمات أساسية التزموا بها هي:

١. إن أصل الدين ظاهرة نفسية مركبة لايعرف لها سبب واحد، وأن هذه الظاهرة النفسية تعرف أول ماتعرف متلبسة بالظرف التاريخي الذي توجد فيه، ولذلك فإن الظواهر الدينية عموماً ينبغي أن يبحث عن تفسيراتها في التكوين التاريخي لها.

٢. إن الإسلام، كواحد من الظواهر الدينية، قد نشأ نتيجة لتأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره تصوراً ومفهوماً أخلاقياً للعالم، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقائدياً حتى أخذ شكله السني النهائي[١١]. أي أن الإسلام كسائر الأنظمة الاجتماعية، قد تطور وتدرج من طريق النقص إلى الكمال في عقائده وفقهه وغير ذلك[١٢].

٣. إن القرآن المكي، بحكم تقدمه التاريخي على القرآن المدني، لم يتضمن إلا بدايات فكرية فجة لم تنضج ولم تتضح معالمها كدين جديد، وهي مع ذلك

تتركز أساساً على فكرة الحساب الأخروي، والدعوة إلى الخروج من أنقاض العالم المتهدم، فمحمد ﷺ منذر بنهاية العالم وبيوم الغضب والحساب ؛ ولهذا نراه في نظريته الخاصة بالدار الآخرة، يميل إلى جانب التشاؤم، أما التفاؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم. ومن ثم لم يبق له بريق من الأمل في هذا العالم الأرضي"[١٣].

٤. إن القرآن المكي بل المرحلة المكية كلها، لم تكن إلا محاولة تنمية لاستعدادات دينيه في جماعة صغيرة، وأن الوحي الذي نشره محمد ﷺ في مكة لم يكن يشير إلى دين جديد. ولكن بعد هجرته إلى المدينة فقد تغير جوهر دعوته. ولم يصبح حديثه، حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة، ومايكون فيها بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منه مجاهداً وغازياً، ورجل دولة ومنظم جماعة جديدة، تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً، عندئذ اتخذ الإسلام باعتباره نظاماً شكله النهائي، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهي والسياسي"[١٤].

هذا الادعاء بشكله الغليظ هذا الذي سقناه ظل يحمل لواءه ويدافع عنه المستشرق المجري المشهور جولد تسيهر(١٨٥٠ - ١٩٢٠م)، وكتابه الذي اقتطفنا منه الفقرات السابقة يحمل عنوان «العقيدة والشريعة في الإسلام:تاريخ التطور العقائدي والتشريعي في الدين الإسلامي». وهو عنوان يعكس بذاته رأي المؤلف، القائل بأن العقيدة الإسلامية قد تطورت تبعاً للظرف النفسي، التاريخي. كما سار المستشرقان فرانش بهل وتور أندراي على النهج ذاته في تأكيد أن القرآن المكي كان يحتوي على فكرة أساسية وحيدة هي الخوف من الجحيم. حكى ذلك عنهما المستشرق الإنجليزى مونتجمري وات وخالفهما فيه، ولكنه هو أيضاً سرعان ما انتكس وعاد إلى رأي قريب من رأي جولد تسيهر، فهو يقول إن محمداً قد اعتبر نفسه في البدء مرسلاً لقريش خاصة. إلا أن قريشاً لم تؤمن به بالرغم من أنه قد عمل كل ما يمكن عمله بمكة. ثم حاول أن يجد أتباعا له في الطائف، إلا أن

الطائف كانت أقبح ردا من مكة. فأصابه ذلك الإعراض (بانحطاط عصبي وفقدان للثقة بالمجتمع الإنساني)[١٥]. وقد اضطره تدهور وضعه مع ذلك إلى أن ينظر إلى أبعد من ذلك، فلا نسمع من ثم خلال سنواته الثلاث الأخيرة في مكة إلا عن علاقات بالقبائل البدوية سكان الطائف ويثرب[١٦].

ولقد صارت لهذا المذهب التطوري في تفسير عقيدة الإسلام السياسية ذيول كثيرة. ولكن لم يذهب إلا نفر قليل من متأخرة المسلمين إلى مثل ماقال هؤلاء، من إنكار للأصول السياسية في القرآن المكي جملة واحدة. على أنهم ظلوا من أصحاب الشذوذ في الآراء والانحراف في المذاهب[١٧].

ولكن نفراً آخر من المفكرين الإسلاميين،ومع أنهم لم يقبلوا ادعاء التطور التاريخي للعقيدة السياسية في الإسلام، سوى أنهم قد نزلوا به إلى درجة أدنى. فقالوا إن القرآن المكي يتضمن عرضاً مجملاً للعقيدة السياسية، إلا أن تلك العقيدة لم تكن إلا مبادىء عامة، وإطاراً هيكلياً تنتظر التحقيق في «دولة المدينة»، ولهذا فقد نالت ظاهرة الهجرة عندهم اهتماماً كبيراً باعتبار أنها جزء أساسي في منهج الدين ذاته، وفي جوهر الرسالة، فاكتمال الإطار الهيكلي التصوري في مكة ينتظر الاكتساء بالفعل السياسي الواقعي في المدينة، ليكتمل بناء الإسلام صورة ومادة وروحاً ودولة.

فإذا جئنا نحن في هذا البحث لنتحدث عن أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، فذلك يعني أننا ومنذ البداية لا نقف على أرض مشتركة مع أصحاب الرأي الأول، بل نخالفهم في رأيهم خلافاً كبيراً، كما لانتفق تماماً مع أصحاب الرأي الثاني إلا بعد تعديل في رأيهم. هذه المخالفة للرأي الأول وذلك التعديل للرأي الثاني سيبدوان بالتفصيل في ثنايا البحث وفصوله المختلفة، على أننا نذكرهما هنا على وجه الإجمال.

فنحن لانسلم، مع الرأي الأول، بأن الظاهرة الدينية ظاهرة نفسية منعكسة على الواقع الاجتماعي فحسب، كما لا نسلم بأن الواقع الاجتماعي التاريخي لقريش هو الذي أفرز الفكر السياسي الإسلامي، كما لا نسلم «ثالثاً» بأن إنذار القرآن المكي بيوم الحساب وفناء العالم يمكن أن يفسر بأنه نظرة تشاؤمية من محمد ﷺ ،أو عن القيم السياسية المثلى وعن واقع الحياة الدنيا أو يتناقض مع أي منهما. أما خلافنا مع الرأي الثاني فهو أننا لانرى أن المبادىء السياسية التي عرضت في القرآن المكي كانت بناءً فلسفياً مجرداً ينتظر التنفيذ في المدينة وإنما نرى أن تلك المبادىء كانت بناءً يتشابك في نسجه المبدأ الموحى به مع الظرف الواقع، ولا انفصال فيه بين المبدأ والفعل إلا حيث تنعدم القدرة والحيلة، وهذا الانفصال حين يقع يعتبر في منطق الدين حرجاً وفتنة ينبغي تكثيف الجهد للخروج منها. ولايمكن أن يقال بالطبع إن كل المبادىء السياسية التي نزل بها الوحي في مكة تعذر تطبيقها، فطويت في انتظار الهجرة إلى يثرب[١٨] أولاً: لأن هذه المبادىء لم تنزل جملة واحدة، ولم يشترط عند تطبيقها أن تطبق كاملة أو تترك كاملة. وثانيا: لأن منهج التدين منهج سعي لا منهج انتظار. فكل خطوة في المرحلة المكية كانت حركة نحو استكمال القدرة واكتشاف الحيلة، التي يتم بها التمكين السياسي الذي يدعو إليه القرآن الكريم. وثالثا: لأن القراءة المتأنية لسيرة الرسول ﷺ، تشير إلى أنه كاد بالفعل أن يستوفي تطبيق معظم المبادىء السياسية في مكة ذاتها قبل هجرته إلى المدينة، بل تشير إلى أن هجرته لم تكن هدفاً استراتيجيا، ولا أمراً يندرج في جوهر الدين وأصله، وإنما كانت إجراء في طريق السعي لاستكمال التمكين الديني والنصرة السياسية، بالصورة التي نفصلها في البحث.

١:٢ المفهوم الكلي للوجود :

بما أن الظاهرة الاجتماعية جزء متصل بواقع الحياة الرحيب، فلا بد من الرجوع بها -حين يراد تفسيرها- إلى قاعدة أصولية كبرى تشرح الحياة: واقعها

وحدودها وغاياتها، فيكون على أساسها مفهوم كلي للعالم والحياة وما ينبغي أن تكون عليه علاقات الإنسان وما يترتب على ذلك من واجبات وحقوق ومحظورات ومباحات. فهل تؤخذ هذه القاعدة من داخل شبكة العلاقات الاجتماعية ذاتها أم أنها تؤخذ من مصدر آخر يوجد خارجها ؟ وما هذا المصدر ؟.

هنالك مدارس فكرية كثيرة يمكن أن نلتمس عندها أجوبة عن هذه الأسئلة، على أننا نود فيما يلي أن نتعرف أكبر مدرستين متقابلتين تقدمان أجوبة هما: المدرسة المثالية الأفلاطونية والمدرسة التوحيدية الإسلامية.

١:٢:١ المثالية الأفلاطونية وتأثيرها في الفكر السياسي:

يذهب أفلاطون إلى أن الفكر هو الحقيقة الأساسية الكبرى في الوجود، التي لو أسقطناها من الاعتبار فإن الواقع كله يسقط، وهو يفصل ذلك فيما يعرف عنده بنظرية المثل، التي إليها يرجع اصطلاح المثالية. وهذه المثل عند أفلاطون غير مقيدة بزمان أو مكان (وهي بالتالي غير مخلوقة) [١٩] ؛ فحينما تقع شمس الحق والخير فإن عين الروح تستطيع أن ترى عالم المثل، مثلما ترى العين مادة ما بواسطة أشعة الشمس [٢٠]، وعلى الفيلسوف بعد أن يرى حقائق الأشياء كما هي في عالم المثل أن يعود بعد ذلك إلى الكهف (إلى واقع الحياة وعلاقات الإنسان الاجتماعية). فالقاعدة الكبرى التي يفسر بها أفلاطون الحياة الاجتماعية هي قاعدة توجد خارج الكهف، أي خارج شبكة العلاقات الاجتماعية، وبما أن الإنسان الفيلسوف وحده هو الذي يستطيع أن يطل على عالم المثل ويدرك حقائق الأشياء، فهو وحده إذن الذي يختص بفن إدارة الآخرين وسن التشريعات لهم [٢١].

غير أن أرسطو قد خالف أفلاطون في هذا ،باعتبار أن فكرة المثل المطلقة هذه فكرة تلتف بالغموض والإبهام، وأنها ذات صفات غير معلومة وغير محددة [٢٢]، وهي بالتالي لا تصلح أن تكون مرتكزاً أصولياً يفسر ظاهرة الحياة ويعطيها معنى واتجاها ؛ لأنه كيف تفسر الحياة بإرجاعها إلى قوة لا مواصفات لها وتحتاج هي ذاتها لتفسير.

رفض أرسطو فكرة المثل واستعاض عنها بفكرة الجوهر Essence ؛ فبدلاً من القول بأن الحقائق المطلقة للأشياء توجد في عالم المثل، ينبغي أن يقال إن لكل شيء جوهراً، وأن حقيقة الشيء تكمن في جوهره. وبدلا من القول بأن الحاكم ينبغي أن يخرج من الكهف الاجتماعي ليرى حقائق الأشياء في عالم المثل ويصير عندئذ حاكماً فيلسوفاً مؤهلاً لقيادة الجمهورية، ينبغي أن يقال إن الفرد والمجتمع والدولة كلها كيانات تسعى لتحقيق وجودها، وأن القانون الذي يسنه الحاكم ويطبقه في المجتمع ليس قانوناً يهبط من عالم المثل، إنما هو قانون (يكتشف ويؤخذ من عالم الواقع الاجتماعي)[٢٣].

وعلى هذا الأساس فالقاعدة الأصولية التي يفسر بها أرسطو ظاهرة الحياة لا توجد خارج الكهف (كما ظن أفلاطون)، وإنما توجد داخل المادة الاجتماعية الكثيفة التي يسعى كل كيان فيها لتحقيق ذاته وجوهره.

وهكذا راح أرسطو يتعقب الزوائد المثالية الأفلاطونية، ليؤسس على أنقاضها مذهباً واقعياً خالصاً في الفكر السياسي، لولا أن المثالية الأفلاطونية قد وجدت حياة ودعماً في فكرة الأصل المقدس للحياة، التي جاءت بها الأديان السماوية، كما وجدت تأييداً في فكرة القانون الطبيعي التي ساعد على تأصيلها فقهاء «اللاهوت المسيحي»[٢٤].

لقد كانت المثالية الأفلاطونية ترجع القانون في المجتمع إلى منبع مثالي أسمى من المنابع التي تلوذ بها الوثنيات القديمة. إلا أن ذلك النبع الأفلاطوني للقوانين قد اتهم بالغموض والإبهام كما رأينا، ولم يصبح مألوفاً بعض الشيء، إلا بعد أن جهر الأنبياء العبرانيون في التاريخ القديم بضرورة إرجاع المصادر القانونية في المجتمع إلى سلطة إلهية معلومة الصفات، وأكدوا بلغة حاسمة، الطابع الإلهي المقدس لأصول التشريع وفلسفة الاجتماع الإنساني، كما هو موضح في شريعة الرب التي يحويها كتاب ويحرسها معبد وكاهن[٢٥]. ثم صار هذا المذهب، -وعلى

كنفه المثالية الأفلاطونية- هدياً دينيا موروثاً، سارت عليه كنيسة النصارى ودولتهم من بعد. غير أن نصارى الرومان حينما طال عليهم العهد واستبد بهم الهوى، ألصقوا بشريعة الرب أهواء الحكام، ووظفوها لمنافع السياسة ومكاسب الأفراد، فجعلوا للملوك حقاً مقدساً في رقاب الشعوب، وجعلوا للقساوسة حقا مقدساً في امتلاك كلمة الرب وتفسيرها، وفي المتاجرة بصكوك الغفران وطرد المخالفين من الرحمة الإلهية، إلى غير ذلك من الشذوذ والانحرافات المشهورة في تاريخ الدولة الرومانية في القرون الوسطى من تاريخ أوروبا[٢٦] ؛ مما أدى إلى ظهور تيارات فكرية رافضة تحاول أن تفك الارتباط بين الكنيسة والقانون الأسمى، بحيث يكون السلطان للقانون وحده دون هيمنة أو وصاية من الكنيسة. وأطلق على هذا القانون اسم القانون الطبيعى، كناية عن إطلاقه وتحرره من القانون الكنسي الذي يحتكره القساوسة والرهبان[٢٧].

يرى أصحاب نظرية القانون الطبيعي، أن هنالك قانوناً كامناً في طبيعة الروابط الاجتماعية، وهو قانون ثابت لا يتغير بالزمان ولا بالمكان، يكشفه العقل ولا يوجده. هذا القانون الطبيعي هو قانون سرمدي ككل القوانين التى تهيمن على الطبيعة، وما على العقل البشري إلا أن يتمعن في الروابط الاجتماعية، فيستخلص منها هذا القانون الطبيعي، ويصوغ قانونه الوضعي على مثاله. وكلما قرب القانون الوضعي من القانون الطبيعي كان أقرب إلى الكمال[٢٨].

وقد صار عندهم القانون الطبيعي هذا، أصلا لشرعية السلطة السياسية في المجتمع، ومعياراً تقويمياً تتقرر على ضوئه الغايات الاجتماعية الكبرى، وتحاكم إليه المؤسسات السياسية، حتى أن حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية كانت كلها تستند على مبادئه. (نصت المادة الأولى منها على ما يأتي: يولد الناس ويظلون أحراراً متساوين أمام القانون. ونصت المادة الثانية على أن الغاية من كل مجتمع سياسي هي المحافظه على حقوق الإنسان الطبيعية التي لا تزول، وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة التعسف)[٢٩].

ثم جاء من بعد ذلك الفيلسوف الألماني هيجل يحمل لواء المثالية الأفلاطونية من جهة، ويحمل معها فكرة التطور التي دعا إليها أرسطو من جهة أخرى، ولقد عمل كل ذلك على إعطاء فكرة القانون الطبيعي دفعاً جديداً بمنطق جديد هذه المرة.

ذهب هيجل إلى القول بأن هنالك روحاً مطلقاً هو أصل الحياة وسرها، (ومن هنا جاءت مثاليته المشابهة للأفلاطونية)، وأن هذا الروح المطلق يفصح عن نفسه في واقع الحياة المادي من خلال عملية التطور (الديالكتيكي)، ومن هنا جاءت المشابهة بينه وبين أرسطو)[٣٠]. فعند هيجل توجد (خطة كبرى) للتاريخ تعلو على الخطط التى تبدو في أعمال الساسة والقواد. وأن هذه الخطة تقوم على أساس أن جوهر الحقيقة الكونية والإنسانية هو روح، وأن حركة التاريخ هي صيرورة مستمرة لتحقيق هذه الروح في الواقع المادي، وبعبارة أخرى إن أفعال البشر وانفعالاتهم هي مجرد أدوات يستخدمها الروح المطلق للإفصاح عن ذاته وتحقيقها. وهذا ما عرف عنده بفكرة المكر التاريخي cunning of history ويستدل من هذا المنحى في تفكيره على أن أصول الفكر السياسي عنده لا ترجع إلى أفكار الناس وخواطرهم بقدر ما ترجع إلى تحكم الروح المطلق الذي يستكن تحت الأحداث السياسية والوقائع التاريخية والأفكار البشرية، وأن الدولة هي التحقق شبه الكامل للروح المطلق في التاريخ المادي. وأنها كذلك تمثل أرقى أنماط التنظيمات السياسية[٣١].

على أنه وكما نهض أرسطو رافضاً للمثالية الأفلاطونية وعازلاً لها من فلسفة السياسة وراداً لها إلى المادية الواقعية، فقد نهض فيورباخ وكارل ماركس لمعارضة المثالية الهيجلية وردها إلى المادية الواقعية. فماركس يرى أن الروح والعقل ليست أشياء غير المادة، وأن جوهر الحقيقة ليس هو الروح، وإنما هو المادة ذاتها في حالة حركة ديالكتيكية بين طبقة اجتماعية وطبقة اجتماعية أخرى في صيرورة ليست نحو تحقيق الدولة المطلقة، وإنما نحو تلاشي الدولة وظهور الشيوعية المطلقة[٣٢].

وأن التاريخ الإنسانى في جوهره هو تاريخ صراع الطبقات التي تتحرك وفقا للخطة التاريخية الكبرى، في عملية ديالكتيكية نحو المجتمع اللاطبقي الخالص الذي يحكمه مبدأ «من كل حسب قدرته وإلى كل حسب حاجته»[٣٣].

ومن هنا يمكن أن نلاحظ أن هيجل وماركس، رغم اختلافاتهما الأخرى، يتفقان على أن هنالك خطة تاريخية كبرى تكمن خلف الوقائع والأحداث، وعلى العقل العلمي أن يكتشفها ليجعل حركة المجتمع متسقة مع حركة التاريخ ومندفعة بها. وهو قول يلتقي مع ما قاله أصحاب نظرية القانون الطبيعي من حيث المتن الجوهري.

غير أن نظرية القانون الطبيعي هذه، وما اندرج فيها من مثالية هيجل، قد هوجمت هجوماً شديداً من جهتين: من جهة المدرسة الوضعية ومن جهة المدرسة التاريخية. أما هجوم المدرسة الوضعية فقد قام على أساس أن القانون الطبيعي يستصحب أوليات أخلاقية ويعتبرها مسلمات بديهية، فيكون بذلك قد ربط بين القيم الأخلاقية والقانون، وهو ربط غير مشروع في نظر الوضعية (في صورتها التي استقرت عليها في القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا)؛ إذ إنها تدعو بإلحاح إلى ضرورة انعتاق العلوم الاجتماعية من القيم المعيارية، وتنادي إلى فك الارتباط بين السياسة والقيم، لتقوم السياسة على الحقائق المجردة مثلها مثل علوم الطبيعة. وتنادي بأن العالم الذي يتعرض لدراسة المجتمع، ينبغي عليه أن ينمي في داخله حالة من اللامبالاة بالغايات الاجتماعية الكبرى، تشبه حالة العبثية التي لا تعرف هدفاً ولا تسعى لغاية. أي أن يكبح في نفسه - كمواطن أو كإنسان - النزوع الغائي والأحكام التقويمية التي تقضي على صفته الحيادية العلمية وتصده عن إدراك الحقيقة كما هي[٣٤].

هذا المنحي من التفكير الوضعي قد خطه من قبل في صورة صارخة الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم، حينما اعتبر أن أي قضية لا تحتوى على تدليل

مجرد يدور حول الكمية والعدد، أو على تدليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة في الوجود، لا تعدو أن تكون مجرد سفسطة[٣٥].

وبناء على مثل هذه التوجهات الفكرية فقد أعلن فريق من الفلاسفة الوضعيين أن العلم التجريبي الموضوعي قد أمات البحث الذي يسمي فلسفة السياسة، والذي يشتمل على النظريات المعيارية. ولابد في نظرهم من التركيز على أهمية الفصل بين القيم والحقائق[٣٦].

أما الهجوم الآخر على القانون الطبيعي فقد قادته المدرسة التاريخيه التى ظهرت أيضا في القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا. وهي مدرسة قامت على إبراز فكرة جديدة للتأريخ وطريقة جديدة لاستخدامه كاتجاه معاكس لفكرة الخطة التاريخيه الغائية، التى اشترك في القول بها هيجل وماركس بالصوره التي أشرنا إليها آنفاً. تذهب هذه المدرسة التاريخية الجديدة إلى:-

١. أن التاريخ يمكن أن يوفر منهجا معيناً يحل محل مناهج التحليل والتعاميم التي تستخدم في العلوم الطبيعية، وأن هذا المنهج الجديد يمكن تطبيقه في دراسة العلوم الاجتماعية.

٢. وأن هذا المنهج التاريخي يستمد من نظام (التطور التاريخي) معايير علمية وأخلاقية للتقويم، بحيث يمكن تقرير وتحديد أهمية مراحل خاصة في التطور.

٣. وأن هذا المنهج قائم على افتراض أن في الطبيعة نموذجاً أو قانوناً واحداً للتطور، يمكن إظهاره بواسطة ترتيب مناسب لمادة الموضوع، ويعتبر هذا صحيحا بالنسبة للتطور الكلي للمجتمع، أو لأي من المظاهر الرئيسية للحضارة.

٤. وأنه بتفهم خطة التطور التاريخي أو منهجه العام يمكن تمييز المهم من العرض، ويمكن التوصل إلى معيار للقيم من الناحية التاريخية، يمكن أن يملأ

الفراغ المتخلف عن انهيار فلسفة القانون الطبيعي. فبدون الاعتماد على أوليات أخلاقية بديهية يستطيع المنهج التاريخي أن يظهر مراحل التطور الأخلاقي والاجتماعي الضرورية ويبني عليها نظرياته (٣٧).

هذا تلخيص للمذهب الذي جعل قضيته المبدئية أن جوهر الكائنات الاجتماعية، لا يمكن أن يدرك إلا باتخاذ المنهج التاريخي لدراسة التغيرات الاجتماعية على مدار التاريخ، وهو المذهب الذي أطلق عليه ك.ر. بوبر إسم التاريخيه، Histrocism، وهو توجه فكري لو مد على استقامته لأدى لعبادة التاريخ كما أشار إلى ذلك[٣٨].

لقد كان متن الانتقاد الذي وجهته المدرسة التاريخية لنظرية القانون الطبيعي قائم على أساس أن فلاسفة القانون الطبيعي، ظلوا يفهمون النظام السياسي الأمثل كنظام يمكن أن يؤسس في أي زمان ومكان، دون اعتبار للظرف التاريخي الواقعي، في حين أنه كان ينبغي أن يكون المدخل التاريخي هو السبيل الوحيد المشروع لفهم النظم والمؤسسات السياسية، لأن هذه النظم والمؤسسات ما هي إلا نواتج طبيعية لماضيها، وأنه لايوجد قانون طبيعي عام وثابت لا يتغير، بل إن القانون متغير وفقا لحاجات كل أمة وظروفها، وأن هذا القانون هو خلق البيئة وثمرة التطور، فليست له غاية يحققها، وليست هنالك إرادة عاقلة تسيره وتكيفه. فهو يتطور ولا يطور[٣٩].

وهكذا توالى الهجوم على القانون الطبيعي من قبل المدرسة الوضعية والمدرسة التاريخية، حتى اصطبغ المناخ الثقافى الأوروبى كله في القرن التاسع عشر بالصبغة الموضوعية التاريخية الحيادية، وسرت في مفكرى ذلك العصر روح تفاؤلية عظيمة بإمكانية الوصول إلى الحقائق وامتلاكها، وإقامة كل البناءات الفكرية والاجتماعية عليها، بل وعليها وحدها، باعتبار أنها هي الأساس الموضوعي المنضبط والمنفصل عن الذات التي تسمو على المقاييس والموازين. ولقد كان للمؤرخ الألماني رانكه (١٨٣٠)، أحد أكابر تلاميذ الفيلسوف هيجل،

أثر عظيم في تعميق هذه النظرة الحيادية ؛ إذ إنّه قد حدد مهمة المؤرخ وحصرها في عرض الحقائق كما هي[٤٠].

فخضعت لهذا المنهج من بعد رانكه أجيال من المؤرخين الألمان والإنجليز والفرنسيين، أعانهم على ذلك الفلاسفة الوضعيون، الذين كانوا ينظرون للتاريخ كما يكون النظر للعلوم الطبيعية من ملاحظة وتجربة واستيثاق ثم استخلاص للنتائج، بعيداً عن تدخلات الميتافيزيقا ونزعات (التصوف). كما أعانتهم المدرسة التجريبية البريطانية على ذات المنهج بتركيزها على مفهوم تجريبية المعرفة، والثنائية بين الذات والموضوع، حتى صار الفهم السائد في الأوساط الأكاديمية الأوروبية لعلم التاريخ هو أنه سجل للحقائق التاريخية، التي هي في الأساس مادة موضوعية ذات وجود مستقل عن النتائج المستنبطة منها، وأن النتائج هي آراء وللإنسان أن يرى مايشاء، على عكس حقائق التاريخ التي هي أشبه بذوات مقدسة ينبغي أن تكون كما هي وأن تعرض كما هي[٤١].

١:٢:٢ مذهب التوحيد الإسلامي وأثره في الفكر السياسي:-

ذكرنا فيما سبق أن تفسير الظاهرة الاجتماعية يحتاج إلى قاعدة أصولية كبرى تشرح الحياة وغاياتها استناداً إلى مفهوم كلي للعالم والحياة، وتضع ميزاناً معيارياً للعلاقات الإنسانية. كما ذكرنا أن المدرسة الأفلاطونية المثالية كانت واحدة من أكبر المدارس الفكرية التي حاولت أن تعطي مفهوما كلياً للحياة وللعالم والغايات الإنسانية الاجتماعية، ولقد تتبعنا تطورات ومآلات هذه المدرسة في التاريخ الأوروبي، وكيف أنها انقلبت من مثالية إلى مادية واقعية، وكيف أن هذه الأخيرة في صورها المختلفة طفقت تعادي فكرة القانون الطبيعي، باعتباره آخر أثر من آثار المثالية المتلبسة بالأخلاق والدين، حتى انتهي الأمر بهذه المادية الواقعية إلى المذهب الوضعي وإلى مذهب التاريخية الحيادية اللاغائية بالصورة التي ذكرناها.

ونود فيما يلي أن نلتفت إلى المدرسة الأخرى التي قدمت مفهوماً كلياً للحياة والعالم مغايراً للمفهوم الأفلاطوني، وننظر كيف أنه يجيب عن الاعتراضات التي وجهت للمثالية الأفلاطونية، وكيف أنه يعترض بدوره على أقوال الواقعية المادية في صورها المختلفة، ويعدل ما نتج عنها من آراء ومذاهب في فلسفة التاريخ والسياسة.

تذهب هذه المدرسة - على عكس المثالية الأفلاطونية - إلى القول بأن المادة التي يتشكل منها العالم هي حقيقة موجودة بصورة مستقلة عن الفكر، غير أنها لا تسلم، كما تفعل الواقعية المادية، بأن هذه المادة هي سبب عام لجميع ظواهر الوجود، وإنما تتخطى المادة والفكر معاً، إلى سبب آخر أبدي ولا نهائي وتجعله مبدءاً أساسياً لما ندركه من العالم بكل مجاليه المادي والفكري[٤٢]. هذا السبب الأزلي ضروري الوجود، وهو الله سبحانه -عند هذه المدرسة- ومعرفته باسمه وصفاته وأفعاله معرفة تتأتي عن طريق نبي مرسل وكتاب منزل. وإذا تم للناس اعتقاد في هذا الإله الواحد المتعالي، وسلموا له بالسيادة العليا في الخاص والعام من الشؤون، فسيكون هذا الاعتقاد التوحيدي هو المصدر الذي يمد أصحابه بمفهوم كلي للعالم والحياة وما ينبغي أن تكون للإنسان من علاقات وما يترتب عليها أو ينشأ منها من حقوق؛ أي أن الاعتقاد التوحيدي الإسلامي هو اعتقاد في نسق من القيم المعيارية التي تكون بمثابة (الميزان) تدرك به الغايات الاجتماعية الكبرى وتقوم به المؤسسات، ويعتمد عليه في ادعاء المشروعية وتبرير السلطان والجزاء وتستوجب به الطاعة. وستكون مهمة الحكم والسيادة العليا - في نظرية الاعتقاد التوحيدي هذه - لله وحده. واشتراع القوانين ليس فناً يختص به فرد فيلسوف من الناس أو فئة منهم دون غيرها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في جمهوريته، حينما زعم أن الحكم فن ينبغي أن يسند إلى الإنسان الفيلسوف دون غيره على سبيل التخصص في الفنون والمهن[٤٣]. فلا يوجد في نظرية الاعتقاد التوحيدي إنسان فيلسوف كامل العقل يكون مختصا في غايات الاجتماع

الإنساني، واستحداث قيم تهدي مساره وتضبط علاقاته في سائر شعاب الحياة، فتوكل إليه مهمة الاشتراع وتسلم إليه مقاليد الأمور. إنما يوجد الإنسان الرسول الذي يتوسط بين الحق والخلق في حمل الرسالة وتبيانها، وليست له سلطة تشريع ولا أحقية طاعة إلا من حيث كونه رسولاً ممن يجب له التسليم و الخضوع.

والشريعة التي يأتي بها الرسول ليست كالقانون الطبيعي الذي يلتمس بالحدس أو بالاستقراء والتجريب، وإنما هي أمر مباشر يلقى على العقل والإرادة الإنسانية إلقاءً فيذعنا له أو يتمردا عليه. فالشرع الديني ليس أمراً مستتراً في طبائع الأشياء أو مستبطناً في طبيعة الروابط الاجتماعية. وإنما هو قانون ذو مادة موضوعية ولغة فصيحة بينة معلومة الدلالة وميسورة الفهم، وهو فوق هذا وذاك لا يصدر عن جهة مجهولة الصفات أو مبهمة الوجود (كعالم المثل التي تحدث عنها أفلاطون)، وإنما يصدر عن جهة معلومة الاسم والصفة وذات حضور لا ينقطع ومسلم لها بالسيادة ومدان لها بالطاعة والولاء. هذا ولقد اختار البعض أن يطلق على هذه المدرسة اسم (الواقعية الإلهية) تمييزا لها عن المثالية الأفلاطونية والمادية الواقعية[٤٤]. وهو اختيار لا مشاحة فيه؛ على أننا نفضل الحديث عنها باسم عقيدة التوحيد الإسلامي، وهي التسمية الشائعة، ويشار بها إلى أصول الاعتقاد الإسلامي الذي أوحي إلى الأنبياء و الرسل من لدن آدم إلى محمد عليهم صلوات الله أجمعين، وهو اعتقاد قوامه الإقرار والتسليم لإله واحد ذي صفات مطلقة وسلطان لا ينازع، يكون له الأمر في الناس بالكيفية التي يوحيها للرسل وينزلها في الكتب[٤٥].

ولعل هذا البيان يقنعنا بأن الانتقاد الذي وجه للمثالية الأفلاطونية، والمتعلق بغموض وإبهام مصدر السلطات فيها، لا يمكن أن يوجه لمذهب التوحيد الإسلامي، كما أن الانتقاد الذي يوجهه مذهب التوحيد لنظرية القانون الطبيعي لا يمنع أن توجد هنالك بعض نقاط الاتفاق بينهما، إذ إن مذهب التوحيد الإسلامي لا يحظر على أحد أن يدعي أن هنالك قانوناً كامناً في طبيعة الروابط الاجتماعية يمكن للعقل البشري

اكتشافه والاهتداء به، إذ إن دين التوحيد هو نفسه دين العقل، ولكنه مع ذلك يرفض أن يخلع على العقل الانساني صلاحيات الإله، كأن يوكل إليه مثلا مهمة التشريع، وإنما يجعل التشريع والسيادة أصالة لله وحده، على أن يكون هذا التكليف الشرعي قائماً على العقل يسقط بسقوطه.

أما إذا نظرنا من جانب آخر فسنرى أن بعضاً من الانتقادات التي توجهها المدرسة الوضعية والمدرسة التاريخية لنظرية القانون الطبيعي، يمكن أيضا أن توجه إلى المذهب التوحيدي الإسلامي. فإذا انتقدت المدرسة الوضعية القانون الطبيعي بأنه يستصحب بدايات أخلاقية ويربط بين الأخلاق والتشريع القانوني، فإن هذا الإنتقاد يتوجه بصورة أشد إلى نظرية التوحيد الإسلامي، التي لا تستصحب البداهات الأخلاقية مجرد استصحاب هامشي، وإنما تجعل من القيم الأخلاقية مستنداً رئيسياً للاجتماع الإنساني، ومرافقاً لازماً للتشريع والسياسة. ولكنه اعتراض يمكن الرد عليه؛ فالدعوة لفك الارتباط بين السياسة و القيم بالصورة التي تنادي بها المدرسة الوضعية، دعوة غير مستقيمة من حيث النظر، وقد ذكر أحد الفلاسفة في هذا الصدد أن مجرد الوجود المستقل لعلم السياسة، حتى في صورته الحيادية التي ترجوها المدرسة الوضعية يتضمن إقراراً بالتفريق بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي في شؤون المجتمع، أى يتضمن إجابة تعريفية عما هو الفعل السياسي. ولكن لا يمكن أن يعرف الفعل السياسي بدون الإشارة إلى المدينة أو المجتمع أو الدولة ومكوناتها. والمجتمع والدولة لا يمكن أن يعرفا بصورة دقيقة ووافية بدون الإشارة إلى غاياتهما. على أن تعريف المجتمع بغايته التي يسعي إليها يتضمن إقرارا (بالمعيار) الذي يحكم به على المجتمع. وهكذا تعود السياسة مرة أخرى للارتباط بالقيم المعيارية[٤٦]. هذا فضلا على أن الدعوة إلى استبعاد القيم المعيارية الأخلاقية من مجال الحقائق السياسية ليست هي من أنواع الدعاوى التي يسندها العلم التجريبي المحايد، وإنما تتضمن هي بدورها حكماً قيمياً يتصل بمفهوم كلي للحياة وللكون وللإنسان والعلم والسياسة.

أما انتقادات المدرسة التاريخية لنظرية القانون الطبيعي فهي انتقادات أكبر خطراً، وتتطلب منا أن ننظر فيها لا بحسبان أننا نود الدفاع عن نظرية القانون الطبيعي، إذ إننا قد فرغنا آنفا من توضيح الفرق الجوهري بينه وبين مذهب التوحيد الإسلامي، وإنما نتتبع تلك الاعتراضات لنرى ما عسى أن يدفع به هذا المذهب من حجج، فيفصح بذلك عن نفسه عن طريق المقارنة والمقابلة.

من الانتقادات التي وجهت لفلاسفة القانون الطبيعي:

١. أنهم ينادون بقانون طبيعي عام وثابت لا يتغير وأنهم يزعمون أن هنالك إرادة عاقلة تسير القانون وتكيفه وفقا لغايات ورائية.

٢. وأنهم بناء على ذلك يفهمون النظام السياسي الأمثل كنظام ثابت، يمكن أن يؤسس في أي زمان ومكان

وهي انتقادات يمكن أن تنسحب - في ظاهر الأمر - على مذهب الاعتقاد التوحيدى الإسلامي. فيقال مثلاً إنه يتضمن قانوناً ثابتاً لا يتغير أو يقال إن القانون فيه تسيره إرادة خارجيه وفقاً لغايات ورائية، كما يمكن أن يقال إنه قانون مثالي لا يأبه للظرف التاريخي. على أن كل هذه الانتقادات لا تجوز إذا علمنا أن مذهب التوحيد الإسلامي يقوم على شقين: أحدهما شق مبدئى ثابت ومحفوظ، والآخر شق (مصلحي) متغير[٤٧]. وأن الشرائع التي يأتي بها الرسل تباعاً هي جزء الدين المتطور الذي يراعي مصالح الإنسان وظرفه التاريخي المتغير، بخلاف أصل الاعتقاد الذي يمثل جانب الثبات فلا يمسه التبدل ولا يغيره التاريخ. وفي الرسالة الخاتمة فإن الشريعة قد وضعت اعتباراً كبيراً للتغيرات الظرفية، ولم تضبط كل واقعة بنص قانوني. لأن النصوص متناهية والوقائع متجددة -كما يعبر عن ذلك فقهاء المسلمين. غير أن هذه التغيرات الظرفية لا يترك لها أن تتولى هي مهمة قيادة المجتمع، واستحداث أصول الشرائع ومقاصد السياسة ؛ فإذا كان ما تبتغيه المدرسة التاريخية هو أن تراعي التطورات التاريخية عند محاولة تجسيد

المبادىء السياسية في الواقع الاجتماعي، فإن ذلك اعتبار مقدر في شريعة التوحيد ومعمول به. أما إذا كانت تريد علاوة على ذلك - أن تخضع أصل الاعتقاد الديني الثابت للظرف التاريخي، فإنها حينئذ تكون كمن يدعو للاعتقاد في التاريخ والإيمان به بدلاً من الاعتقاد في (الله). وإذا رفض مذهب التوحيد الإسلامي قبول هذه الدعوة، فإن رفضه هذا لا ينبغي أن يتخذ سبيلاً لانتقاده والانتقاص منه، لأن الخلاف بينه وبين المدرسة التاريخية سيكون حينئذ خلافاً في المسلمات المبدئية، التي يأتي الالتزام بها اختياراً، ويصار إليها إيماناً واعتقاداً، وهو من ثم خلاف قد لا ينجسم بالتدليل العقلي والتاريخي.

على أن بعض الفلاسفة والمفكرين المتأثرين باتجاهات المدرسة التاريخيه لم يأبهوا -وهم يتعرضون لدراسة مذهب التوحيد الإسلامي في رسالته الخاتمة- للتفريق الذي أوردناه آنفا بين شق الدين الثابت وشقه المتطور، فأهملوا جانب الثبات والإطلاق وعولوا تعويلا كبيراً على جانب التطور، وجعلوه قطبا وحيداً تدور عليه سائر أوجه التدين. فكما أن النظرية التاريخية ترى أن النظم والمؤسسات، وما يبطن فيها من فكر، هي نواتج لماضيها، وإفراز حتمي لظرفها التاريخي، فقد راحوا على أدراجها يقولون: إنّ الإســلام، وهو الرسالة الخاتمة في مذهب التوحيد الديني - قد جاء في عقيدته وشريعتة ناتجاً طبيعياً للتطورات التاريخية التي كانت تكتنف جزيرة العرب عموماً، وللظرف النفسي والتاريخي والواقع العملي، الذي كان يتحرك فيه محمد ﷺ على وجه الخصوص، ويستدلون في هذا الصدد بخلو المرحله المكية وما نزل فيها من قرآن في نظرهم، من ذكر واضح للمبادىء السياسية والقيم الإيجابية التفاؤلية التي تستنهض الناس، وتدفعهم لبناء المجتمع وتشييد الحضارة، وتشبعه - أي القرآن المكي - بالروح التشاؤمية التي تهدد بدمار العالم وتخيف الناس بيوم الغضب الوشيك الوقوع. وقد أشرت في مقدمة البحث إلى أن المستشرق المجري جولد تسيهر هو من أشهر دعاة هذا المذهب التاريخي التطوري في تفسير القرآن. كما أشرت إلى أن القضية الجوهرية

التي تتبدى في سائر فصول هذا البحث هي محاولة إثبات أن القرآن المكي بالذات يعتبر مرتكزاً اعتقادياً لفلسفة السياسة والمجتمع، وأن حديثه المتكرر عن القيامة لا يناقض ذلك. فإذا استطعت أن أثبت هذا القول في فصول البحث القادمة فإن الحجة الأساسية التي يعتمد عليها دعاة التاريخية والتطور، تسقط تماماً ويبقى مذهب التوحيد الإسلامي على ما ذكرناه، من أنه شق اعتقادي ثابت وشق متطور يأتي داخل إطار الأصل الاعتقادي، ووفقاً لمفهوماته الكلية ومسلماته الغيبية.

غير أنه كما أراد قوم أن يجعلوا التطابق كاملا بين التاريخية التطورية والمذهب التوحيدى الإسلامي، فقد أراد آخرون أن يجعلوا بينهما تعارضاً مطلقاً، فذهبوا يقولون أن مذهب التوحيد الإسلامي يقطع التسلسل التاريخي ويغفل الاعتبار به. وهو قول مردود من أساسه؛ لأنه إذا نظرنا إلى القرآن نجده يركز على مفهوم الاستخلاف والمداولة بين الناس كسنة من سنن الاجتماع السياسي، وهذا ما ينمي الوعي التاريخي ويوظفه، وليس مما يبتره أو (يزدريه) كما زعموا[٤٨]. ولتستبين ملامح هذا المنهج التوحيدى المعتبر بالتاريخ، علينا أن ننظر في هذه الآيات من القرآن المكي:

١. ﴿هو الذي جعلكم خلائف الأرض، فمن كفر فعليه كفره ولايزيد الظالمين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً. ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً﴾[٤٩].

٢. ﴿وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشاكم من ذرية قوم آخرين﴾[٥٠].

٣. ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾[٥١].

فهذه الآيات ليست خطاباً مخصوصاً للمؤمنين أو الكافرين، وإنما هي خطاب عام للناس وتفيد بصورة ظاهرة أن حركة التاريخ وتطوراته تتم بالفعل الإنسانى الإرادى الذي قد ينتهي به إلى التمكن الحضاري في الأرض، أو ينتهي به إلى

التلاشي والفناء ليخلفه خلق آخرون. فحركة الإستخلاف وتجدد الأجيال هي نوع من التطور التاريخي تشير إليه الآيات، وهو تطور قد يشتبه بفكرة البقاء للأصلح التي قال بها دارون -وسبقه لها آخرون- ثم تطورت عند اسبنسر وأوجست كونت وكارل ماركس، كل يطوعها لخدمة أغراضه المذهبية. ولكن المشابهة هنا مشابهة ظاهرية فقط، فالتطور عند أوجست كونت يقوم على افتراض اتجاه عقلي مستتر في الوجود، يقوده بصورة آلية حتمية نحو التقدم المستمر، فما من حقبة تاريخية إلا وهي أقرب إلى الرشد والخير من التي سبقتها[٥٢]. وهذا قول لا ينتهي إليه الناظر في القرآن وتكذبه وقائع التاريخ نفسه. وحينما ننظر في القرآن لا نجد مجالاً للقول بأن رسالة الدين التوحيدي رسالة رافضة وقاطعة للتأريخ الماضي من حيث هو كذلك، بل نجد أن القرآن يدعو الرسول ﷺ والمؤمنين من خلفه للاعتبار بشهادة التاريخ الاجتماعي، الذي يقدم القصص القرآني نماذج له. فالغرض العام من القصص في القرآن ليس التسلية، وإنما غرضه الأساسي أن يصل الرسول ﷺ ومن معه ومن بعده من المؤمنين بالعمق التاريخي، قال تعالى: ﴿ولقد وصّلنا لهم القول لعلهم يتذكرون﴾[٥٣]. قال القرطبي في تفسيرها وصلنا لهم القول أي اتبعنا بعضه بعضا وبعثنا رسولاً من بعد رسول وقال أبوعبيدة والأخفش معنى وصلنا: أي أتممنا لصلتك الشيء[٥٤].

وهذه المعاني التي أثبتها المفسرون لم يغفل عنها المؤرخون الإسلاميون، فابن الأثير مثلا وهو يعدد فوائد التاريخ يذكر :

أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقفوا على ما فيها (أي كتب التاريخ) من سيرة أهل الجور والعدوان، ورأوها مدونة في الكتب يتناقلها الناس فيرويها خلف عن سلف، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر وقبح الأحدوثة وخراب البلاد وهلاك العباد، وذهاب الأموال، وفساد الأحوال، استقبحوها وأعرضوا عنها واطرحوها، وإذا رأوا سير الولاة العادلين وحسنها وما يتبعهم من الذكر الجميل بعد ذهابهم، وأن بلادهم وممالكهم عمرت وأموالهم كثرت استحسنوا ذلك

ورغبوا فيه. هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التي دفعوا بها مضرات الأعداء وخلصوا بها من المهالك، واستصانوا نفائس المدن وعظيم الممالك. ولو لم يكن فيها غير هذا لكفى بها فخرا [٥٥]. فواضح من هذا أن ابن الأثير يربط ربطاً مقصوداً بين فلسفة التاريخ والسياسة، ويكاد يجعل التاريخ أداة لازمة (للملوك ومن إليهم الأمر والنهي). كما جاء في عبارته، وهو يلاحظ أن معرفة التاريخ تفيد معرفة بالسنن الاجتماعية وأن معرفة سنن الاجتماع تصون نفائس المدن وعظيم الممالك، وتدفع مضرات الأعداء ولو لم يكن فيها غير ذلك لكفى كما قال، وهو في ذلك مصيب.

وابن الأثير في قوله هذا لابد له من أن يكون قد نظر في القصص القرآني، لأن قوله هذا -على إيجازه- يمثل عندي رؤية أصيلة لمكان التاريخ وفلسفته في إطار الثقافة الإسلامية، وهو رد مسبق لمن يأتي بعده بقرون طوال فيدعي (أن رغبة الإسلام كانت قد اتجهت إلى استئصال كل ما يمت إلى أيام الوثنية في الجزيرة العربية بصلة. مستدلاً بحديث (الإسلام يهدم ما قبله) وأن ذلك الاتجاه الاستئصالي قد ثبط همم العلماء عن متابعة الدراسات المتصلة بالجاهلية وإلى محو آثار كل شيء يتفرع عن النظام القديم. لم يميزوا بين ما يتعلق منه بالوثنية والأنصاب والأصنام، وما يتعلق بالحالة العامة كالثقافة والأدب والتاريخ، فعلوا ذلك كما فعل النصارى في أوروبا في أوائل القرن السادس الميلادي، فكان من نتائجه ذهاب أخبار الجاهلية ونسيانها وابتدأ التاريخ لدى المسلمين بعام الفيل[٥٦]. أي أننا إذا اعتبرنا -على سبيل التخيل والتمثيل- أن التاريخ بئر عميقة كثيفة الظلال، فالقرآن على هذا الزعم قد كان صخرة سدت فوهة البئر التاريخية، وهو قول باطل ويكفي دليلاً على بطلانه أن كبار المؤرخين المسلمين مهتدون بهدي القرآن ذاته، لم يبدأوا التاريخ بعام الفيل -كما زعم- وإنما بدأوه بتاريخ الخلق، ليس خلق آدم وحواء، وإنما بدأوه بخلق العرش والقلم والسموات والأرض من قبل وجود النوع الإنساني، وليراجع في هذا تاريخ الطبري وابن الأثير واليعقوبي وغيرهم وذلك أمر أظهر من أن ينبه له.

وهذا الاتجاه المنكر «لتأريخية الدين» يلتقي مع ما ذهب إليه دعاة "أسطورية" القرآن، فمن زعم أن القرآن أسطورة يود بزعمه ذلك أن يحصره ويقطعه في الماضي ؛ فلايصل لحاضر الناس الواقع إلا على سبيل التفكه والتسلية، ومن زعم أن تاريخ الإسلام يبدأ بعام الفيل يود أن يحصره ويقطعه عن عمقه التاريخي، فلايصل المؤمن به إلى عبرة ولا يستصحب بقايا هدي توحيدي ولا أصل عمراني، ولكن القرآن ذاته يشير إلى بطلان ذلك وينفي أن يكون صخرة تسد فوهة التاريخ، بل يؤكد بدلاً عن ذلك أنه نور نطل من خلاله على الأعماق المظلمة، وسلّم نتصل عبره بكل تاريخ الانسانية. فالقرآن الكريم لم يأت لينسف كل ماسبقه من فكر واجتماع ومؤسسات وعمران ليبدأ بعد ذلك حياة إسلامية من الصفر مستنداً على صخرة من «اللاتاريخ»، وإنما أتى ليستأنف دورة الدين في الأرض وليصل حلقات التوحيد. وكل قيمة تمت إلى الحق والخير، فهي قيمة معترف بها في نسقه القيمي لا يمنعها من ذلك مانع تاريخي، لأنه فرع من شجرة التوحيد الأول.

ولعل بعض الصحابة -عليهم رضوان الله- كانت تحيك في صدورهم فكرة (البداية الصفرية للإسلام) ؛ أي فكرة أن كل من دخل في الإسلام فعليه أن ينخلع عن تاريخه وينقطع عنه جملة وتفصيلاً ليولد (ميلاداً ثانياً)[٥٧]. ولذلك فقد طرحوا على الرسول ﷺ سؤال العلاقة بين التاريخ الاجتماعى السابق والواقع الاجتماعى الجديد، وهل هناك شيء من الجاهلية -قيمها أو علاقاتها أو مؤسساتها- يمكن استصحابه للحياة الإسلامية الجديدة ؟ هل هناك وصل بين ما قبل الإسلام وما بعده أم أن هنالك مفاصلة أبدية بينهما، في كل جزئية من جزئيات الحياة والتصور؟.

جاء في صحيح مسلم باب حكم الكافر إذا أسلم مايلي: «عن أبى شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أن حكيم بن حزام أخبره أنه قال لرسول الله ﷺ: أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقة أو صلة رحم أفيها أجر؟ فقال رسول الله ﷺ أسلمت على ما أسلفت من خير». قال ابن حزام - في رواية أخرى لمسلم - قلت فوالله لا أدع شيئاً صنعته في الجاهلية إلا فعلت في الإسلام

مثله[٥٨]. ولقد اختلف المفسرون في قول الرسول ﷺ أسلمت على ما أسفلت من خير إلى أقوال كثيرة، قال بعضهم إن ظاهر الحديث على خلاف ماتقتضيه الأصول لأن الكافر لايصح منه التقرب فلا يثاب على طاعته. إلا أن ابن بطال وغيره من المحققين كما وصفهم شارح مسلم قالوا إن الحديث على ظاهره، وأنه إذا أسلم الكافر ومات في الإسلام يثاب على ما فعله من الخير في حالة الكفر. «واستدلوا بحديث أبى سعيد الخدري، رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله تعالى له كل حسنة زلفها ومحا عنه كل سيئة زلفها » وكان علمه بعد الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله سبحانه وتعالى «ذكره الدار قطني في غريب حديث مالك ورواه عنه من تسع طرق، وثبت فيها كلها أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له في الإسلام كل حسنة عملها في الشرك. هذا وقد ذكر الإمام النووى في شرحه للحديث بعد أن أورد هذه الآراء قال: وقد بالغ بعض أصحابنا فقال يصح من كل كافر كل طهارة من غسل ووضوء وتيمم، وإذا أسلم صلى بها والله أعلم[٥٩]. وجملة القول أنه إذا أسلم الكافر ومات في الأسلام -أى لم يرتد- يثاب على مافعله من الخير في حالة الكفر والجاهلية. والحديث بهذا المعنى يشير بوضوح إلى أن الإسلام لم يأت قاطعاً قيم الخير وأفعاله ومؤسساته، وإنما جاء ليصل بينهما بعد أن يخرجها من إطار اللا اللاوعي واللا هدف إلى إطار الوعي والقصد التوحيدي.

أما الأمور «القبلية» التى يجبها الإسلام ويهدمها كما جاء في الحديث «الإسلام يجب ماقبله» فلا تعنى قيم الخير والحق التى كان عليها الإنسان في جاهليته، وإنما تعنى أفعال الشر والآثام».

ولننظر مرة ثانية إلى صحيح مسلم:

«عن أبى شماسة قال: حضرنا عمرو بن العاص وهو في سياقة الموت فبكى طويلاً وحول وجهه إلى الجدار، فجعل إبنه يقول: يا أبتاه أما بشرك رسول الله ﷺ،

بكذا؟ فأقبل بوجهه فقال: أن أفضل ما نعد شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، إني قد كنت على أطباق ثلاث قد رأيتني وما أحد أشد بغضاً لرسول الله ﷺ، مني ولا أحب إلي أن أكون قد استمكنت منه فقتلته، فلو مت على تلك الحال لكنت من أهل النار. فلما جعل الله الإسلام في قلبى أتيت النبي ﷺ، فقلت ابسط يمينك فلأبايعنك، فبسط يمينه، قال: فقبضت يدى قال: مالك ياعمرو؟ قال: قلت أردت أن أشترط، قال: تشترط بماذا؟ قلت: أن يغفر لي؟ قال: أما علمت أن الإسلام يهدم ماكان قبله وأن الهجرة تهدم ماكان قبلها وأن الحج يهدم ما كان قبله [٦٠].

وهكذا ترى الفارق بيناً بين حديث عمرو بن العاص هذا وحديث حكيم بن حزام، فابن حزام كان يسأل عن أعمال البر والخير التى فعلها في الجاهلية، وفى الحديث الأخير كان عمرو بن العاص يسأل ويشترط أن تغفر له الآثام والخطايا التي ارتكبها في الجاهلية، فالموقفان مختلفان وإن كانا متعلقين معاً بأعمال الجاهلية. وقد وضح لهما الرسول ﷺ جلية الأمر؛ وهى أن الدخول في الإسلام لايجب الشر والخير معاً، وإنما يستصحب الخير والحق قيماً وعلاقات ويثيب عليه، ويبطل الباطل ويعفو عنه. ولقد روى أن النبى ﷺ أخذ يوم فتح مكة يطعن الأصنام وهى رمز غليظ لباطل الجاهلية الوثنى ويقرأ: «جاءالحق وزهق الباطل»، ولكن الفقهاء لاحظوا بعد ذلك أن الأصنام إذا كانت من الذهب والفضة والحديد والرصاص، فيجوز بيعها والشراء بها، إذا غيرت عما هي عليه وصارت نقراً، أي سبائك «٦١». فالإسلام إذن لا يعدم مادة الأشياء ولكن يقوم بتغيير وجهتها واتخاذها مطية تصل الإنسان بربه لا أن تقطعه عنه.

ولقد لاحظ الأستاذ سيد قطب رحمه الله آثار الانقلاب النفسي الهائل، الذي قد يحدث للمؤمن بتحوله من الجاهلية للإسلام، ولكن لم يلاحظ الاتجاه الاستصحابي الذي سقناه آنفاً، فذهب للقول بأن جيل الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- هو الجيل القرآنى الفريد الذي لم يتكرر في التاريخ. وهو قول يمكن قبوله على سبيل الثناء وإثبات الفضل لأهله، إلا أن سيد قطب قد بالغ في ذلك

حتى جعلهم الجيل الصخري الذي يسد التاريخ فلا أحد بعدهم، وتأريخ ما قبل الصحابة في نظره هو عمق جاهلي وشر محض ينبغي أن يطمر ويسد، وهذه نظرة خاطئة لفلسفة التاريخ في المنظور الإسلامي التي ذكرنا، وهي إن صارت الإطار التصوري لأفكار سيد قطب، فسينتج عنها منهج في التغيير الاجتماعي وفلسفة السياسية، يشابه مناهج الاستئصال الراديكالي والثورات الانقلابية المطلقة. وذلك هو ما انتهى إليه بالفعل على ما أعتقد ؛ فهو في كتابه «معالم في الطريق» يخصص فصلا كاملا تحت عنوان «جيل قرآني فريد» ليقول ما خلاصته :

١. إنّ توفر عدد ضخم من صحابة رسول الله ﷺ في مكان واحد حدث فريد في نوعه ولم يحدث تكراره في التاريخ. وبالرغم من وجود أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ، إلا أن مثل ذلك العدد لم يتوفر في مكان واحد.

٢. وإن الإنسان الصحابي هو إنسان فريد لسببين: الأول هو أن النبع الذي استقى منه كان نبع القرآن وحده، والثانى أنه حينما كان يستقى من ذلك النبع كان ينخلع عن الجاهلية كلها انخلاعاً كاملاً «ويولد ميلاداً جديداً ليبدأ حياة إسلامية من الصفر».

٣. وإنه من بعد جيل الصحابة اختلطت الينابيع بالمنبع الأول، وصبت فيه فلسفة الاغريق ومنطقهم وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصاري وأساطير الفرس، واختلط كل ذلك بتفاسير القرآن، فتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال اللاحقة، فلم يكن من بينها مثل جيل الصحابة.

٤. والنتيجة عند سيد قطب، ألا بد من الرجوع إلى النبع الخالص الذي استقى منه أولئك الرجال، لنستمد منه تصورنا للوجود وللحياة وقيمنا ومناهجنا للحكم، والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة، ولا بد حينئذ أن ننخلع عن الجاهلية كلها خيرها وشرها (ولايرى سيد في الجاهلية بقايا خير) وأن نرجع بشعور التلقي للتنفيذ لا بشعور الدراسة والمتاع [٦٢].

ونحن إذا اتبعنا منهج سيد قطب هذا، فسوف ينشأ لدينا إشكال ؛ إذ إننا حينما نرجع للقرآن فإننا لا نستطيع أن نرجع بعقول ناصعة البياض كما في نظرية المعرفة عند جون لوك[٦٣]. وإنما نرجع بتجارب عقلية أفرزها واقع ظرفي إجتماعي تاريخي. صحيح انه ينبغي علينا ألا نرجع للقرآن متمسكين بأفكار ونظريات مسبقة نبحث لها عن تعضيد، لكنا من بعد ذلك ومهما بالغنا في التجرد فإن بقية من تلك الثقافة الأولى ستشارك في تشكيل معطيات القرآن، وذلك واحد من أقدارنا التكوينية التي تحيط بنا ولا انفكاك عنها ولامفر -والحالة هذه- من أن توجد في نفوسنا محاورة ومجاهدة داخلية بين ما يعطي القرآن وماأعطت المنابع الأخرى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إننا حينما نرجع للقرآن سنجد أن القرآن نفسه يقودنا للمنابع الأخرى وينفتح بنا على نماذج من الثقافات ذات قيم وعلاقات ومؤسسات جاهلية في مصدرها ووجهتها. وقلما نجد في القرآن فكرة محضة مجردة ومعلقة، يمكن التقاطها والعودة بها للتنفيذ الفوري (اللهم إلا في مجال الشعائر غير معقولة المعنى والأحكام القطعية غير القابلة للتأويل). ولذلك فلا مفر مرة أخرى من محاورة ثانية تنشأ هذه المرة بين واقعة وواقعة. أو تطبيق وتطبيق مما يلزمنا ويضطرنا للدراسة والفحص الدقيق قبل العودة للتنفيذ، إذ إننا بالطبع لا يعقل أن نقتلع تجربة صالح أو موسى -عليهما الصلاة والسلام- بحذافيرها ونعود بها للتطبيق، وإنما نفحص آي الذكر الحكيم ونتعمق فيه ونعرف مقاصده وفلسفته العامة، ونفحص تجارب الرسل والأمم ونتعمق فيها بكل مايوفره ظرفنا من أدوات فنية، وإجراءات علمية ثم نسقط منها العناصر التي لايمكن لها بطبعها أن تتعدى واقعها الظرفي، ونعود بما يمكن تعديته، فنكون قد أفدنا بما أسقطنا وبما أبقينا، وذلك هو المعني اللغوي للعبرة والاعتبار الذي يدعو له القرآن، فهو من العبور والتعدية، وإلى مثل رأينا هذا يذهب المودودي مخالفاً سيد قطب يقول: (وإذا شاء الإنسان أن يعرف حل القرآن لمشكلة من المشاكل فعليه أن يدرس المادة التي كتبت عنها قديما وحديثاً، ويحدد القضايا والنقاط الأساسية في المشكلة، ويقف

مما كتب من أبحاث حول المشكلة على نهاية ما وصل إليه الفكر البشري في هذه المشكلة، والقضايا التي يصل الإنسان إلى حل فيها، ثم بعد ذلك يتحول إلى القرآن ليدرسه بقصد إيجاد ردود على هذه القضايا [٦٤].

فالمودودي يرى أنه من الضروري أن يتزود الإنسان بآخر النتائج التي وصل إليها الفكر الإنساني ليستعين به في فهم القرآن، بينما يرى سيد قطب ضرورة أن يتجرد الإنسان من ذلك، ولكل منهجه على أنهما منهجان مختلفان.

إلا أننا لو أوصلنا منهج سيد قطب لنهاياته المنطقية، لانتهى بنا للقول بأن دورة التدين قد بدأت بنزول القرآن، وأن دورة التاريخ الإنساني قد بدأت بجيل الصحابة، وكل ذلك غير صحيح، فالرسول ﷺ لم يكن بدعاً من الرسل ولم يكن بداية لرسالة الدين، وإنما بدأ الدين بآدم وبدأ التاريخ الإنساني بهبوطه إلى الأرض، وجاءت الرسل من بعد ذلك تترى، فاتبعتهم أجيال مثل جيل الصحابة، عليهم رضوان الله أجمعين، وكذبت بهم أجيال. كما لا يمكن أن يقال إن القرآن نبع صاف لا يلتقي مع الثقافات ولا الفلسفات السابقة واللاحقة.

صحيح أن القرآن من حيث (منابعه) جهة الصدور هو كتاب منزل، لا تخالطه جهة في هذه الخاصية أو تدانيه، ولكن القرآن من حيث القضايا التي نزل بها، والمناهج التي يدعو إليها يحتكم إلى الحس المشترك بين الناس، وإلى المعروف الأخلاقي عندهم وإلى البديهة العقلية فيهم، وإلى عبرة التاريخ من خلفهم وإلى سنن الاجتماع من حولهم -وهي من آثار ونواتج التوحيد الأول- ولايخلو بالطبع نبع من منابع المعرفة أو منهج من مناهج الفكر البشري إلا وهو آخذ بنصيب من هذه المكونات.

كما لايمكن أن يقال -مرة ثانية- إن عقل الإنسان الصحابي كان صحيفة خالية من كل تجربة حينما كان يستقي من النبع القرآني الصافي، بل كان جيل الصحابة هو الجيل الإسلامي الوحيد الذي آمن بالرسول ﷺ، ومامن فرد فيه إلا

بلغ سن النضج الفيزولوجي والرشد العقلي إذا استثنينا الصبيان - مما يعني أن عقل الصحابي من هذا الجيل بالذات استقى من كل ينابيع المعرفة المتاحة آنذاك محلية وعالمية، وثنية وحنيفية، وتكون منها ونضج بها قبل أن ينزل القرآن، فإذا كان قد اعتنق الإسلام وهو بهذا الاختلاط التكويني، فكيف يقال إنه استقى من النبع الصافي وحده.

وسيد قطب وهو يدعو للتحصن ضد المنابع الثقافية المختلطة يستشهد بخبر الصحيفة من التوارة التي انتزعها الرسول ﷺ من يد عمر بن الخطاب غاضباً، وقال إنه لو كان موسى حياً ما حق له إلا اتباعه، فاستدل سيد قطب من ذلك أن الرسول ﷺ كان يود أن يضع الصحابة في فترة حضانة فكرية ونقاء تكويني، فلا يقرأون الأفكار المنحرفة أو المحرفة. ولا أدري ما إذا كان سيد قطب متأثراً في هذا بما قرأه عن ثورة الصين الثقافية، أو متأثراً بنظرية اشبنجلر التي يعتبر فيها **كل ثقافة هي تركيب عضوي خاص (وحتى القول بأن كل ثقافة هي تركيب عضوي** خاص لاتؤدي إلى القول بأنها لا صلة لها بالثقافات من قبلها ومن بعدها). أقول ذلك لأن القرآن لايعتبر الكتب السابقة ولا التوراة بعينها منابع غريبة يجب التوقي **منها، بل كان يؤكد العكس من ذلك أن أصول الدين التوحيدي التي يدعو لها، متضمنة في كل الكتب السماوية السابقة، وأن القرآن تصديق لما بين يديه منها، ويستشهد القرآن بعلماء بني إسرائيل على صحة نبوة الرسول ﷺ، وقد شهد له عدد منهم.**

﴿ويقول الذين كفروا لست مرسلاً قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾[٦٥]. **﴿قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لايهدي القوم الظالمين﴾** [٦٦].

ويوصف التوحيد الذي جاء به محمد ﷺ بأنه قد كان في زبر الأولين من الرسل[٦٧]، ويقال له "إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى"[٦٨]. ولقد

كان هنالك نفر تشربوا كتب اليهود والنصارى على ما فيها من تحريف، ثم أسلموا من بعد ذلك وربما بسبب ذلك «مثل عبد الله بن سلام»، فلم يقدح في أقدارهم ولم يصادر الرسول معارفهم الأولى ولا صحائفهم، ولم نسمع بحادث إحراق للتوراة أو منعها من التداول «بدليل الصحيفة ذاتها التي كانت مع عمر إذا صحت الرواية».

والقرآن لم يخش من الكتب القديمة، حتى بعد أن حرّفت واختطلت بها ثقافة الإغريق والفرس، ولايخاف من أصحابها وكان يطالبهم بإبرازها، ويتحدى في ذلك أحبارهم ورهبانهم «قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين»[٦٩]. وقد كانوا يبدون بعضها ويخفون بعضا، فهم الذين كانوا يخشون أن ينكشف زيفهم لا الرسول، ﷺ.

أما الحديث الذي استدل به سيد قطب فقد جاء في ترجمات البخاري، ولم يروه نصاً مما يعني - على نهج البخاري - أنه لم يستوف شروط الصحة عنده. ومتن الحديث فيه اضطراب، فبعضهم روى أن عمر أتى النبي ﷺ بكتاب اصابه من بعض أهل الكتاب، وبعضهم روى أن عمر نسخ صحيفة من التوراة. أما السند فقد قال العيني وهو يشرح الحديث أن رجاله موثوقون، إلا أن في مجالد ضعفاً وأن جابر الجعفي ضعيف، قال الشارح ولايدخل في النهي، على صحة الحديث، سؤالهم عن الأخبار المصدقة لشرعنا والأخبار عن الأمم السالفة[٧٠].

واذا لم نأبه للضعف الذي ذكر في جابر الجعفي ومجالد، من رواة الحديث، واعتبرنا أن رجال السند موثوقون، فإن السبب الذي من أجله غضب الرسول ﷺيظل موضوع سؤال. إن عمر بن الخطاب لم يكن يعرف اللغة العبرية أو الإغريقية أو الآرامية، فإذا أخذ شيئا من كتب اليهود فلابد أن يكون مترجما إلى العربية مع استبعادنا أن تكون هنالك نسخة من التوارة قد ترجمت إلى العربية في ذلك العصر. وفي هذه الحالة فإن عمر سيضطر للاستعانة بأحبار اليهود. ولكن اليهود الذين كانوا في بادية الحجاز ومدنها لم يكونوا أهل علم بالتوراة ولا باللغات القديمة، وإنما كانوا قوما بدواً انقطعوا عن أصولهم الثقافية انقطاعاً

كبيراً، فلايستطيعون أن يهدوا إلى حق، فهذا إذن طريق من البحث لم تتوفر أدواته لعمر، وكل جهد يبذل في هذا الاتجاه سيكون جهداً مضاعفاً، فلعل هذا الجهد الضائع هو الذي أغضب الرسول ﷺ.

ولقد كان هنالك اتهام عام لليهود بالكذب وكان المسلمون لايثقون بهم، أولاً لأن اليهود كانوا يدعون معرفة بالكتب والديانات القديمة، وكانت جزيرة العرب تسلم لهم بذلك لأميتهم ولانقطاعهم هم - أعني العرب - عن أصول الدين الإبراهيمي، فاكتسبت آراء اليهود شبه قدسية بذلك، وصارت لهم سلطة ثقافية يتعذر معها اكتشاف الحق فيما يقولون ؛ لأن مصادر المعرفة العلمية غير ميسورة ولامتاحة في هذه المجالات، فهم الذين يعرفون اللغتين ويقومون بالترجمة والتفسير والتأويل. جاء في البخاري عن أبي هريرة قال: كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «لاتصدقوا أهل الكتاب ولاتكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وماأنزل إليكم»[٧١] وهذا هو الموقف الموضوعي، لأنك إذا كنت لا تملك أدوات البحث العلمي والتحقق التاريخي فيما يتعلق بالديانات والشرائع فخير لك أن تتوقف عن الأحكام. وبالرغم من ذلك لم يذكر أن الرسول ﷺ نهاهم عن الاستماع للتوارة أو الابتعاد عن مجالس اليهود الفكرية. وثانياً لأن اليهود قد وقفوا مع المشركين كثيراً ضد الرسول ﷺ ودعوة الإسلام وكان الأولى أن يقفوا معه، فقد صارت كتبهم توظف ضد الإسلام مما جعلها جميعاً موضع شك وكراهية عند المسلمين. جاء في صحيح البخاري أن حميد بن عبد الرحمن سمع معاوية يحدث رهطاً من قريش بالمدينة وذكر كعب الأحبار فقال: إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإن كنا مع ذلك لنبلو عليه الكذب[٧٢]. فهذا اليهودي - حتى بعد إسلامه نظر المسلمون لأحاديثه بشيء من الارتياب، ولأن مثل هذا الارتياب والتوجس قد يتحول إلى عصبية عمياء ترفض كل مايأتي من منبع يهودي، فقد أمر الرسول ﷺ أصحابه أن يتخذ أحدهم موقف الموضوعية والإنصاف، فلا يقبل كل ماقاله اليهود

فتكذبون به اتباعا لإتجاه التكذيب العام، أو يخبرون بباطل فتصدقون به اتباعا لاتجاه التصديق العام. وكل ذلك غير رشيد. وحديث الرسول ﷺ يدل دلالة واضحة على احتمال وجود شيء من الحق في الأخبار اليهودية، مما يعني أن الإسلام لا يود ان يغلق النافذة المؤدية للتراث اليهودي ويضع فاصلاً حديدياً فلاتتسرب منه إلى جيل الصحابة كما ظن سيد قطب.

ونختتم هذا الفصل، من بعد استطرادات كثير، بالعودة للتذكير بمفهوم الاستخلاف الذي ذكرناه سابقا الذي يتشعب منه معنى آخر أساسي، وهو أن المؤمنين الذين يودون وراثة الأرض من بعد دولة الجاهلية، كما يطالبهم القرآن بذلك، ليسوا مطالبين أن يبدأوا دورة الإسلام في الأرض من الصفر والعدم.أو يعيدوا نسج خيوطها من أمعائهم كما يفعل العنكبوت، بل إن كل بقية من خير كان عليه الجاهلون ستجد تمامها في الإسلام، وكل نواتج عقلية توصل إليها الجاهلون بالنظر والاستقراء والتجربة يمكن استيعابها وتوظيفها لإقامة الدين. فالإسلام لايبتر التاريخ الإنساني ولا يحارب مادة الحياة وقوام الإنسان فيها، وإنما يكيف النوايا ويحور الأهداف ليربطها بمقاصد التوحيد وبواعثه، وليس بالضرورة أن يكون ذلك عن طريق الهدم والاستئصال. كما ليس بالضرورة أن يكون عن طريق الحضانة الفكرية والانكفاء على الذات، بالصورة التي يتحدث عنها سيد قطب. وهذه المعاني كلها سنلاحظها في هدي الرسول ﷺ وهو يسعى لإقامة دولة الإسلام الأولى وذلك في الفصل قبل الأخير من هذا البحث.

الباب الثاني

أصول الفكر السياسي
في القرآن المكي

ونحن نبحث عن أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، نود أن نورد ذكراً للمنهج الذي سنتخذه لاستخلاص هذه الأصول، مع أملنا ألا يكون المنهج المتخذ للدراسة مثار مجادلة، تصرفنا عن مضمون الدراسة ذاتها ـ كما يحدث أحيانا في الأدب النقدي المعاصر.فهذا المنهج الذي نستخدمه ليس جزءاً من فلسفة رافضة لمناهج التفسير السابقة، بقدر ما هو تدبير فني قصدت به ترتيب مادة البحث وتنظيمها بصورة تناسب أغراضه.

فمما هو معلوم أن القرآن لايعرض الأفكار والمبادىء كأنساق شكلية مجردة كفعل المناطقة والفلاسفة، وإنما يعرضها عرضا لغوياً ومادياً من خلال أنماط تطبيقية كفعل الفنان أو الأديب. كما أن عرضه لهذه المبادىء لايجيء في فصل واحد يختص بها، وإنما يتخلل كل السور والأجزاء. لما رأيت كل ذلك عرفت قدر الصعوبة التي تواجه الباحث في تعيين حدود مادة البحث تعييناً جامعاً مانعاً، فلجأت إلى المنهج الآتي على ما يمكن أن يكون فيه من قصور:

(أ) سأختار سورة واحدة من طوال السور التي اتفق على نزولها بمكة، متوخيا أن تكون هذه السورة جامعة لمعظم الأصول السياسية، إن لم تجمعها كلها فاتبع الأصول وأعرض عما عداها حتى أفرغ من السورة كلها والتي سوف أعتبرها إطاراً مرجعياً.

(ب) وفي أثناء إستعراض هذه السورة المرجعية سأتجول في كل القرآن المكي، لألتقط الأصول المفرقة في سوره المختلفة - دون إخلال بالصياغة أو تعسف في الأخذ - فأضمها لما هو متضمن في هذه السورة المرجعية حتى تتكامل الفكرة. أما إذا رأيت أن الفكرة المعروضة في السورة لاتحتاج إلى تعضيد، فسوف أكتفي بها ولن ألتفت إلى غيرها.

(ج) بعد الفراغ من هذه المرحلة سأختار جملة من السور المكية نزلت متتالية بمكة تتعرض بصورة واضحة لموضوع الأصول السياسية للدولة الإسلامية. فأكمل بها ما قد يحتاج إلى إكمال من العرض الذي جاء في المرحلة الأولى، فإذا بقي

من بعد المرحله الأولى والثانية جزء من القرآن نزل في مكة ولم أتعرض له، فما ذلك إلا لأني قد اعتبرته يتناول قضايا لا تخص موضوع البحث بصورة قريبة، أو يتناول قضايا تخص موضوع البحث ولكني لم أعتبرها أصولاً، أو يتناول قضايا تخص البحث ولكنها لاتخص هذا الفصل منه بالذات، فتعرضت لها في فصول البحث الأخرى على ما اقتضاه التأليف والخطة العامة للبحث.

هذا، ولقد رأيت أن أختار(سورة الأعراف) -وفقاً للمنهج الذي ذكرت- آنفاً كسورة مرجعية، وسوف أقسمها فيما يلي إلى ثلاثة أقسام لتسهيل الدراسة.

القسم الأول من سورة الأعراف:

هذا القسم يضع إطاراً تصورياً عن حقيقة الوضع الإنساني وما ينبغي أن يكون عليه من علاقات بالله وبالإنسان وبالكون. ويمكن في داخل هذا الإطار التصوري أن نحدد مفهومين أساسيين.

(أ) أن الناس جميعاً مخلوقون. وأنهم قد خلقوا من نفس واحدة، وأنهم قد خلقوا حينئذ على فطرة سليمة. وأن الله قد مكن لهم جميعا في الأرض وجعلها مصدراً لمعاشهم.

(ب) أن الناس جميعاً مأمورون. ولذلك فإن الله سيبعث رسلاً من بينهم يقصون عليهم أمره، وعلى الناس عندئذ الخروج على كل ولاء واتباع الرسل ليتوحد من ثم الولاء لمن له الخلق والأمر.

القسم الثاني من سورة الأعراف:

يعرض هذا القسم نماذج من تجارب الرسل السابقين على مدى التاريخ الإنساني كله كتطبيقات عملية على المعاني التي ذكرت في القسم الأول.وذلك لبيان مسيرة الخلق والأمر ومناط النزاع وعلل الخروج ومآلات ذلك، ولقد عرضت في هذه السورة -من بعد تجربة آدم- تجربة كل من نوح وهود وصالح ولوط

وشعيب وموسى، وذلك على مدى مائة وثلاث عشرة آية، وهي أكثر من نصف آيات السورة.

القسم الثالث من سورة الأعراف:

يتضمن هذا القسم عودة لأهل مكة - من بعد آيات السورة الإفتتاحية - ليقدم لهم ذات المعاني التي ذكرت في القسم الأول، ولكن من خلال تجارب الرسل التي ذكرت في القسم الثاني، ثم تختم السورة بتوجيه الخطاب لرسول الله ﷺ في خاصة نفسه. وستفرد تجربته هو مع قريش سورٌ مكية أخرى سنتناولها بالتحليل بعد الفراغ من سورة الأعراف.

على هذا الأساس من التقسيم، سنقوم بدراسة السورة على أن نثبت الآيات التي تعرض فيها الأصول أو تصدر عنها بنصها، أما الآيات المعضدة لواحد من المعاني أو مفصلة له فسنشير إليها برقمها أو نضعها على الهامش، على أن نثبتها مرتبة بنصوصها وأرقامها في ملحق خاص بها يجده القارىء في مؤخر البحث. وبعد أن نثبت نصوص الآيات المقصودة، سنبين بعد ذلك الوجهة التي تدل بها هذه الآيات على تلك المعاني التي أوضحناها في القسم الأول والثاني والثالث، ثم نحلل فى مرحلة ثالثة تلك المعاني ذاتها لنبين كيف أنها تكون أصولاً للفكر السياسي. والآن فلننظر للسورة على أساس هذه المنهجية.

معاني القسم الأول

القسم الأول:

إن الناس جميعا مخلوقون، وإنهم قد خلقوا من نفس واحدة، وإنهم قد خلقوا على الفطرة السليمة التي هي الإسلام. وإن الله قد مكن لهم في الأرض جميعاً وجعل معاشهم فيها.

النصوص الدالة على ذلك: الآيات (١٨٩-١٩٠) (وانظر كذلك ملحق الآيات (أ) ﴿هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين. فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون﴾.

فهذه الآيات توضح بنصها الظاهر أن الناس قد خلقوا خلقاً[١]. وأن ذلك الخلق قد كان من نفس واحدة، وقد قال بعض المفسرين أن المراد بالنفس الواحدة آدم، وأن زوجها المعني هو حواء. وقال آخرون أن هذا المعني راجع إلى جنس الآدميين وذلك ليصرفوا صفة الشرك عن آدم وحواء. لأنه غير مقبول وغير صحيح أن آدم وحواء قد أشركا بالله[٢] أما الآية (١١) فتوضح أن آدم نفسه قد خلق ولقد ذكر بلفظ الجمع (خلقناكم) لأنه أبو البشر، والمعنى: ولقد خلقنا أبويكم كما قال القرطبي في تفسيرها. فآدم مخلوق وأبناؤه مخلوقون منه.

أما أنهم قد خلقوا على الفطرة السليمة فذلك ما أشارت إليه الآية: ﴿فلما آتاهما صالحاً﴾ يعنى آتاهما ولداً صالحاً سويّ الفطرة[٣]. وهذا المعنى يتقوى حينما تضم إليه الآية رقم (١٧٢) من نفس سورة الأعراف.

﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾. يقول صاحب الكشاف في تفسيرها وقوله: "ألست بربكم قالوا بلى شهدنا" من باب التمثيل والتخييل، ومن ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم، وقال لهم (ألست بربكم) وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك، وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله ﷺ وفى كلام العرب، نظيره قوله تعالى: ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾، ﴿قال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ ومعلوم أنه لا قول وإنما هو تمثيل وتصوير[٤]. والمعنى الذي يريده الزمخشري هنا أن الإقرار بالربوبية والتسليم لله هو عبارة عن (قابلية تكوينية) واختياره لهذا الوجه من التفسير قائم على الاحتراز من المعنى الآخر، الذي يدل عليه ظاهر الآية من أن بني آدم قد خلقوا جميعاً أخذا عن ظهر أبيهم كهيئة الذر، وركبت فيهم العقول أزلاً قبل وجودهم العيني وخوطبوا وأقروا وأخذ عليهم الميثاق، وهو وجه من التفسير ذهب إليه جماعة من المفسرين، معتمدين على أحاديث نبوية وعلى أقوال مسندة إلى بعض الصحابة ومنهم ابن عباس، وقد اعترض عليهم أهل الرأي -ومنهم صاحب الكشاف- وأوردوا ضدهم اثني عشر اعتراضاً[٥] لايهمنا إيرادها في هذا البحث بقدر مايهمنا أن نذكر أن الاختلاف بين الرأيين هو: هل أن الآية تتحدث عن الدين باعتبار أن له (وجودا أولياً) أم باعتبار أنه مجرد (قابلية تكوينية) ؟ فهذا هو محل الاختلاف.

على أن المسافة بين الرأيين قد تتضاءل إذا وافق أصحاب الحديث، الذين فسروا الآية بمعنى أن بني آدم خلقوا فى الأزل بالفعل وخوطبوا وأقروا بالوحدانية، إذا وافقوا على القول بأن ذلك الإقرار لم يحدث، لأن بني آدم قد شاهدوا خلق أنفسهم مشاهدة عينية، أو لأنه قد حدثت لهم تجارب حياتية أمكنتهم أن يتوصلوا

منها إلى فكرة الربوبية والوحدانية، وإنما أجابوا وفقاً لبداهة العقول، وهي بداهة فطروا عليها (وذلك ماقصده أهل الرأي). ولكن الاختلاف بالطبع سيظل قائماً إذا أصر أهل الحديث على القول بأنه -وبغض النظر عن الكيفية التي علم بها بنو آدم الوحدانية والربوبية وهم في عالم الذر- بغض النظر عن هذه الكيفية فإن هناك (محتوى) من المعرفة قد تم التوصل إليه بطريقة من الطرق، ويمكن أن يظل باقياً كما يمكن أن يغشاه النسيان فيحتاج إلى تذكر وتنبيه، فالرأيان يظلان - من هذه الناحية - متباعدان، ولقد ملت إلى مذهب أهل الرأي ميلاً يحتاج إثباته إلى تفصيل وإسهاب ليس في هذا البحث مكان له. الآية: (١٠) ﴿ ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش، قليلا ما تشكرون﴾[٦].

جاء في لسان العرب أن المكْن والمكِن (بسكون الكاف وكسرها) هو بيض الضبة والجرادة، وأمكنت الضبة إذا جمعت بيضها في بطنها والمكنة (بكسر الكاف) هي التمكن، وإن بني فلان لذوو مكنة من السلطان أي تمكن[٧]. قال ابن بري معترضا على الجوهري: لايصح أن يقال في المكنة إنه المكان إلا على التوسع؛ لأن المكنة إنما هي بمعنى التمكن، يقال إن فلاناً لذو مكنة من السلطان. وقال ابن سيده: " المكانة هي المنزلة عند الملك، وتمكن من الشيء استمكن ظفر[٨] قلت إذا كان ذلك كذلك، فيمكن أن استعير مكن الضباب بأن أجعله للأرض فكما أن الضبة تجمع بيضها وتتصرف فيه، فإن الإنسان يجمع إليه الأرض ويتصرف فيها ويكون له عليها السلطان والظفر ويكون ذلك تأويل قوله تعالى: ﴿ولقد مكناكم في الأرض﴾ ؛ أي جعلنا فيكم القدرة والهيئة والرغبة وجعلنا فيها الطاعة والتذلل، لتكون لكم المكنة عليها، وهذا المعنى زائد على المعنى الظاهري الذي فيه ﴿ولقد مكناكم﴾ جعلناها مكاناً لكم.

أما قوله: (وجعلنا لكم فيها معايش) فظاهر، لأن المعايش جمع معيشة: أي ما يتعيش به من المطعم والمشرب وماتكون به الحياة ؛ وقال الزجاج: «المعيشة ما يتوصل به إلى العيش»[٩].

فكما تحدثت آيات الخلق عن أصل الحياة الإنسانية، فهذه الآيات عن الأرض تتحدث عن مقومات الحياة الأساسية. مما يعني أن حياة الإنسان مرتبطة بعمارة الأرض بغرض التعيش، وقد وضحت ذلك بالنص (الآية: ٢٥).

معاني القسم الثاني

فى القسم الأول:

«إن الناس جميعاً مأمورون، لذلك فإن الله سيبعث عليهم رسلاً من بينهم يقصون عليهم أمره، وعليهم عندئذ أن يخرجوا من كل ولاء ويتبعوا الرسل ليتوحد الولاء - من ثم - لمن له الخلق والأمر».

النصوص الدالة على ذلك:

(الآية: ٢) ﴿اتبعوا ماأنزل إليكم من ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون﴾ أي اتبعوا - أيها الناس - أحكام الله وأوامره المنزلة إليكم. ولكن خطاب الله للناس في الدنيا لايكون كفاحا، وإنما يكون عن طريق الرسل الذين تكون مهمتهم تبيين هذه الأحكام فيستوجبون بذلك الاتباع. فاتباع الرسل ليس لذواتهم وإنما لسفارتهم بين الخالق والخلق بالأمر التكليفي. وذلك معنى (الآية:٣٥): ﴿يابني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾ [١٠].

ونلاحظ أولاً أن الآيات تشير إلى أن الرسل (منكم) أي يشتركون معكم في وحدة الأصل الإنساني الأدنى. ونلاحظ ثانياً أن الآية تشير إلى أنواع من التطبيق الإنساني لآيات الله. وذلك في عبارة ﴿فمن اتقى وأصلح﴾ فالتقوى والإصلاح هما أنواع من الحركة الدينية التي تكون في مقابل العدوان والفساد. ولذلك فالآية التالية تتحدث مباشرة عن حركة التكذيب والاستكبار ﴿والذين كذبوا واستكبروا عنها﴾ وهذا التقابل بين المصلحين المتقين والمستكبرين المكذبين يعكس اختلاف الولاءات وتدابر الوجهات. فإذا تذكرنا أن الآية التي تأمر باتباع الرسل وتنفيذ أمر الله، تنهى في نفس الوقت عن اتباع أولياء آخرين من دون الله، فهمنا أن المعاني التي يعبر عنها بالتقوى والصلاح، هي معان متعلقة بتوحيد الولاء لله من دون

الآخرين. وهو المعنى الذي عبرت عنه الآية بنصها. وتشير الآية ثالثاً إلى أن مهمة الرسل مهمة موقوتة بزمان، ولابد أنهم ميتون وفقاً لطبيعتهم البشرية، بينما تبقى الرسالة لا تموت بموتهم. ولذلك عبرت الآية بوجوب اتباع ما أنزل وهو الوحي، مما يعني أن الناس المؤمنون هم ورثة الرسل والأنبياء في إقامة الدين، وهم خلفاء الله في الأرض من بعدهم، وهي خلافة مهتدية بكتاب ومتبعة لرسالة.

(الآية: ٥٤) ﴿ إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين ﴾.

الآية تعني بظاهرها وعلى وجه الإجمال أن الملك والتصرف التام في كل الكائنات هو لله رب العالمين[١١]. إلا أنه ينبغي أن نتريث قليلاً إذا أردنا ربط الآية بالمعاني السالفة، فهي تتحدث عن خلق السموات والأرض ومدة ذلك، وعن تسخير الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار، وأن ذلك التسخير هو تسخير بأمر الله، مما يعني أن أمر الله هنا هو أمره "التكويني" الذي تنصاع له الكائنات طوعاً وكرهاً. أو هو في الواقع انصياع لا اختيار فيه. ونلاحظ أن الآية لم تتحدث عن خلق الإنسان، فذلك قد فرغ منه قبلاً، وذلك لايعني أن الإنسان لايشترك مع الكائنات في الانصياع لأمر الله التكويني، فهو مشترك معها بشقه اللا إرادي، ولكن يعني أن تسخير هذه الكائنات هو تسخير من أجل الإنسان ذاته، حتى يتم له التمكن في الأرض كما ذكرنا آنفاً، إذ لايتم للإنسان تمكن في الأرض ومعاش فيها مالم يتعاقب الليل والنهار والشمس والقمر، كما يدلنا على ذلك علم الحياة وعلم الطبيعة.

ولكن بعد أن سخرت الكائنات للإنسان[١٢] ومكن له في الأرض فسوف يلحقه التكليف وحده من بين جميع الكائنات، فالسماوات والأرض والشمس والقمر مخلوقات مسخرة للمخلوق المأمور ليتمكن من تنفيذ الأمر أو الخروج عليه، وعلى

هذا فيوجد فرق بين الخلق والأمر اللذين ذكرا في الآية ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ وهو فرق يتضمن معنى جليلاً تتعضد به المعاني السابقة، فهنالك أن من خلق استحق تلقاء أن يكون له الولاء والسلطان، أما هنا فقد أوجب لنفسه أحقية الولاء المطلق وأمر بذلك وكلف به.

كيف تصير هذه المعاني أصولاً للفكر السياسي ؟

قلت إن هذه المعاني التي عرضت في صدر سورة الأعراف أجملت فيها حقيقة الوضع الإنساني، وحقيقة العلاقة مع الله ومع الكون المادي والكون البشري، على أنه أريد بها أن تكون أصولاً للفكر السياسي في القرآن المكي كما سأفصله فيما يلي:

فالآيات تقرر كاطار تصوري عام:

أولاً: أن الناس مخلوقون وأن الله هو الذي أحدث ذلك الخلق فلم يخلقوا هم أنفسهم بأنفسهم[١٣]. وذلك يقتضي على البداهة والإنصاف الاعتراف بسلطان أعلى قادر وحده على الخلق، أما أنه قادرعلى الخلق فيقين لايشك فيه المخاطبون. أما أنه وحده القادر فذلك أمر ينتهي إليه بالنظر العقلي[١٤]. فإذا ثبت الاعتراف بسلطان أعلى واحد قادر على الخلق، فذلك اعتراف يتبعه اعتراف آخر بإسناد الأمر والتوجيه لهذا السلطان، لأن من قدر على الخلق قدر على الأمر، وأي محاولة للخروج على سلطانه ستكون ظلماً واستكباراً بغير حق فضلاً عن أنها جحود وكفران.

ثانياً: أن الناس مخلوقون من نفس واحدة هي نفس آدم الترابي، وذلك يعني أنه ليس لأحد من أبناء آدم هذا أن يدعي الامتياز على أحد من حيث الأصل التكويني، ولا من حيث الانتساب للقدرة الخالقة المصورة العليا - الله سبحانه.

ووحدة الأصل الإنساني هذه يشترك فيها حتى الرسل والأنبياء مع الناس الذين أرسلوا إليهم، فكون الرسول قد أوتي سلطاناً لايعني ذلك إخراجه عن إطار البشرية، وإنما يعني فقط أنه قد صار بشراً رسولاً إلى بشر، واتباعه حينئذ يكون واجباً على الآخرين، لا لعنصره التكويني ولكن اتباعا للمصدر الأعلى الذي اصطفاه. فإذا كان هذا المصدر المستعلي على الناس وعلى الرسل هو الله الخالق القاهر فوق عباده، فذلك كذلك بلا استغراب على أن يكون هذا المصدر الأعلى للسلطان واحداً، لأنه لوكان هناك احتمال وجود مصادر عليا أخرى تمنح السلطات والنبوءات، لاختلط الأمر ولأمكن ألا ينعقد له تسليم، إلا انعقد تسليم آخر لآلهة آخرين قد يبطلون سلطانه من الأساس ويحدث نتيجة لذلك فساد في السموات والأرض كبير كما ذكر القرآن.

وإذا عرف الناس أصلهم التكويني وأقروا بالسيادة العليا لمن له الخلق والأمر، وانعقدت أنفسهم على التسليم له بذلك، فتلك هي عقيدة الإسلام وأصل التوحيد، فالاتحاد من حيث الخلق التكويني اللا إرادي في الأصل الإنساني الواحد، والاتحاد من حيث الموقف الإرادي في الإيمان بالأصل المكون الواحد، والسعي في الاتجاه المسلم لأمر الله، كل ذلك يمثل رباطاً بين الإنسان والإله، وبين الإنسان والإنسان يكون أساساً للبناء الاجتماعى كله، وكلمة دين نفسها مشتقة من أصل لغوي يعني الربط والالتزام. يقول الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه "الدين": «إن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعدٍ بنفسه (دانه يدينه)، وتارة من فعل متعد باللام (دان له) وتارة من فعل متعد بالباء (دان به)، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة. فإذا قلنا (دانه ديناً) عنينا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه ودبره وقهره، وقضى في شأنه وجازاه وكافأه، فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، ومن ذلك «مالك يوم الدين» وإذا قلنا (دان له)، أردنا

أنه أطاعه وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع، وهو معنى ملازم للأول ومطاوع له يعني(دانه فدان له). وإذا قلنا (دان بالشيء) كان معناه اتخذه مذهبا أي اعتقده أو أعتاده أو تخلق به ؛ فالدين هنا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً وعملياً. ولايخفى أن هذا الاستعمال الثالث تابع أيضا للاستعمالين قبله. لأن العادة أو العقيدة التي يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلتزم اتباعها. ونستطيع الآن أن نقول إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد ، فإن الاستعمال الأول: الدين هو إلزام الانقياد. وفي الإستعمال الثاني هو التزام الانقياد. وفي الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له) [١٥].

ولأن الوحي هو أساس هذا الالتزام، فإن التنكب عنه أو احتكاره أو إنكاره سيؤدي إلى ظاهرة الانحلال الاجتماعي، الذي يؤدي بدوره إلى الفساد في الأرض. والإفساد في الأرض هو النأي بها عن الوحي. وإذا كان موقفنا الإرادي من الخالق والخلق لا يتحددان إلا بعد وعينا بالوحي، فلا بد إذن من أن يكون الوحي مشاعا للناس، ويعني ذلك أن تنقطع أسباب الكهانة وطرائق الثيوقراطية وطبقة رجال الدين، كما ظهر ذلك في ممارسات التدين اليهودي والمسيحي.

ثالثاً: أن الناس قد خلقوا على الفطرة السليمة. ليتأكد بهذا المعنى أن طبيعة النفس الإنسانية من حيث الخلق ملائمة لطبيعة الأمر الإلهي، فلو لم تكن هنالك قابلية نفسية وإمكانية خلقية لقبول الحق والخير والانصياع له، لتعذر أمر الدين أو لصار كله إلزاماً قائماً على الإكراه. غير أن الدين لما كان يقوم على الاختيار الإرادي الطوعي فلزم أن تكون الفطرة مطواعة لما تنعقد عليه الإرادة ويهدي إليه العقل ويأتي به الرسل. ومعنى هذا (أن قابلية التدين) في الإنسان تخضع للتغيير والتطوير، فقد ينقلب الإنسان على فطرته ويجحدها أو يعمى عنها، فيخسر بذلك نفسه كما في التعبير القرآني[١٦]. أو

يلتئم الإنسان مع نفسه الفطرية، ويسعى بها نحو الأمر فتنمو بذلك نمواً دينيا طيباً، فيكون كمن وجد الوحي في قلبه قبل أن يقرأه في الكتاب، (نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء)[١٧].

ولو كان الدين الفطري الأول لايتبدل لقلت الحاجة إلى الرسل. ولقد ورد في الحديث أن الإنسان يولد على الفطرة ـ كما بينا ـ ولكن أبويه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه[١٨]. مما يعني أن "الوضع" يعمل في الفطرة ويشكلها ذات اليمين أو ذات الشمال، وذلك لايتعارض مع قوله تعالى:(فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)[١٩]. فالمعنى هنا (إن الخلق لا يتبدل فيخلقوا على غير الفطرة، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق بل أن نفس الحديث يبين أنها تتغير، ولهذا شبهها بالبهيمة التي تولد جمعاء ثم تجدع ولا تولد قط مخصية ولامجدوعة. وقد قال تعالى عن الشيطان: (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله)[٢٠]. فالله تعالى قد أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته، وأما تبديل الخلق بأن يخلقوا على غير تلك الفطرة فهذا لايقدر عليه إلا الله، والله لايفعله كما قال لاتبديل لخلق الله، ولم يقل لا تغيير فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله فلا يكون خلق بدل هذا الخلق[٢١].

وعلى هذا الفهم للفطرة يتأسس معنى آخر هو معنى الحرية والبراءة الأولى، فليس هنالك قهر فطري على الدين وليس هنالك بالمقابل قهر فطري على الكفر، والإنسان لايولد برصيد من الحسنات الأولية ولا بسجل من الخطايا القبلية، وإنما يولد على البراءة، والحسنات والسيئات تلحقه وتتعلق به بعد السعي والكسب.

هذا، ولقد تعرضت سورة الأعراف التي نتحدث عنها لقصة آدم عليه السلام مع إبليس عليه اللعنة تفصيلا. وكيف أن آدم قد أخطأ ثم سأل الله المغفرة فغفر له، دون أن تقرن السورة بين خطأ آدم وأخطاء أبنائه، فليست هنالك في دين الإسلام خطايا يتوارثها الأبناء عن أبيهم الأول، بل إن الخطاب القرآني يأتي بالنفي الصريح

معقباً على قصة آدم وخطئه الذي غفر في الحين ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لايأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾[٢٢].

ولقد أثيرت هذه القضية في الفكر المسيحي قديماً وترتبت عليها أسوأ الآثار في الحياة العامة والخاصة، إذ توهم علماء اللاهوت أن هنالك خطيئة موروثة حيث يصير الإنسان آثما بمجرد انتمائه للنوع الإنساني الآدمي، مما استوجب - في تقديرهم - موت المسيح ابن الله على الصليب فداء وإنقاذاً للإنسان، فيولد بالمسيح ميلاداً عيسوياً جديداً يتجاوز به الميلاد الآدمي المنطوي على الخطيئة. وذلك هو الوجه الذي أقيمت عليه فكرة الخلاص في التقليد اللاهوتي، وأدى إلى التدابر بين مملكة الأرض الآثمة ومملكة الله الطاهرة، كما أن ذلك هو عين الوجه الذي خيل منه إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز أن الإنسان قد فطر أصلاً على الشر، وأنه لذلك يحتاج إلى مخلص قهار يتمثل في شكل آلة سلطانية جبارة يطلق عليها اسم لفياذان Leviathan ، ثم انطلق يؤسس على ذلك نظريته في فلسفة السياسة والاجتماع، على أن الفيلسوفين "هيوم" "وميل" كانا أقرب إلى الصواب وهما يتحدثان عن الإنسان باعتباره من حيث الفطرة كائنا متطوراً Progressive being بمعنى أن النفس الإنسانية قابلة للشر وللخير وليست مفطورة على الشر ضربة لازب كما توهم علماء اللاهوت وزعم هوبز"[٢٣].

وهذه كلها آراء سنتعرض لها في موضعها من البحث، ولكننا أوردناها إيجازاً هنا، لنشير إلى أنه ما من نظرية في فلسفة السياسة إلا وهي تتضمن نظرية في طبيعة النفس الإنسانية ؛ لأن الفكر السياسي هو تخطيط لإدارة شؤون الإنسان ولرعاية مصالحه، مما يتضمن ادعاء تلقائيا بمعرفة خصائص هذا الإنسان الذي يخطط له. وذلك مدخل يلج منه القرآن ليتحدث حديث الخالق الخبير بالنفس الإنسانية، وليبطل صناعة الوضاعين والمفترين من البشر، فالإنسان الذي عجز عن الإحاطة بحقيقة نفسه وخفاياها، كيف يدعي الإحاطة بحقائق كل النفوس الإنسانية

للبشر أجمعين؟ ولقد تحدثنا من قبل عن أصل النفس الإنسانية وذكرنا أنها نفس مخلوقة، وأنها مخلوقة بقابلية تكوينية تنزع نحو الخضوع للقوة الخالقة، وهو قول ينتهي بنا لتناول طبيعة النفس الإنسانية، في المنظور القرآني الذي يمكن إجماله وفقاً للمفهومات الكليه، التي يقدمها القرآن عن الوجود الإنساني في أن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه لا يخرج من المادة ولا يفنى معها، ويستطيع تعقل المعاني والتأليف بينها، كما يستطيع أن يتعقل على نحو ما معاني (يتلقاها من الله كما تقبل الملائكة المعاني المفاضة إليها)[٢٤].

رابعاً: أن الله قد مكن للناس في الأرض وجعل معاشهم فيها: فطالما أن الناس يتحدون في الأصل الإنساني ويتحدون في الموقع والموقف من المصدر الأعلى للسلطة، فمن الوجاهة بمكان أن يمكن لهم جميعاً في الأرض، لأنه لا قوام للإنسان ولا للدين إلا بها وفيها، وإذا كان الوحي للناس جميعاً فإن الأرض للناس جميعاً. ولقد بينا آنفا أن المعنى المقصود من التمكن ليس هو فقط اتخاذها مكاناً، وإنما يتسع ليشمل الهيمنة والتحكم فيها لتحصيل المعاش. واكتساب المنافع والهيمنة على الأرض للانتفاع بها يصحبه ادعاء الملكية المانعة والأحقية الخاصة الخالصة، وقد يتخذ ذلك وسيلة للاستعلاء فيها وبها على الآخرين، والاستكبار على الله والإفساد في الاجتماع الإنساني، ذلك لأن الأرض هي مصدر أساسي للثروة، ومن استحوذ عليها واحتكرها فقد صارت له السيادة على الآخرين، لما يتجمع له من أسباب القوة وموجبات الاتباع، ومن أبعد عنها فقد عرض للفاقة والتبعية والاستضعاف. فلا بد إذن، والحالة هذه، من أن تكون الأرض دولة بين الناس، إذا حرم نفر من تملكها أتيح لهم من طريق آخر الانتفاع بما يعود منها، فلا يمتاز أحد لمجرد أنه يمتلك الأرض، ولا يغبن آخر لمجرد أنه لا يملك أرضاً. وخطاب الله تعالى: ﴿مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش﴾ موجه للناس جميعاً وبصفتهم الإنسانية لا بصفتهم الاعتقادية؛ فالأرض ليست للمؤمنين وحدهم كما أنها ليست للكافرين وحدهم، وإنما الأرض لله، وقد جعلها موضع اشتراك بين عباده لِيَبْلُوَ بعضهم ببعض،

ولذلك حينما قامت للإسلام دولة صارت فيها (الموارد الطبيعية الرئيسية ملكاً مشتركاً للأمة، تشرف عليه الحكومة باسمها.وهذا شمل الماء والكلا والوقود، كما شمل الأراضي المفتوحة واعتبرت المعادن في جوف الأرض ملكًا للأمة في الأصل)[٢٥]. والأمة آنذاك كانت أمة إسلامية يعيش في كنفها المشرك المسالم واليهودي المعاهد. ومعنى هذا أن حق الحياة في الأرض والانتفاع بها مكفول للناس جميعا على اختلاف أديانهم، فإذا آل أمر الأرض للأمة المسلمة وتمكنت فيها، فليس يعني ذلك أن الناس غير المؤمنين وجب عليهم الخروج من أرض الإسلام، بل إن لهم حق الحياة في الأرض الإسلامية والانتفاع بخيرها على ألا يؤدي ذلك لإعاقة المؤمنين عن إقامة أمر الله في الأرض، فإذا وجد غير المؤمن في أرض المسلمين فلا يكرهونه على الدخول في دينهم، ولا يكرهونه على الخروج من الأرض، إلا أن هذا حق يقابله واجب، وهو ألا يسعي غير المؤمن هذا بدوره لإكراه المؤمنين للتخلي عن دينهم أو إخراجهم من الأرض؛ وهذا هو في الواقع ما يعرف في الشريعة بالعهد أو الميثاق، الذي يتاح بموجبه لغير المسلمين الوجود في أرض الإسلام والانتفاع بها. ترعى مصالحهم وتحفظ حقوقهم وتصان ذممهم ولا يكرهون في معتقداتهم، على شروط معروفة بينهم وبين الدولة الإسلامية، وهو مبحث بالغ في تفاصيله الفقهاء وليس هنا مجال استقصائه[٢٦].

هذا ونعلم من تاريخ الفكر السياسي كيف أن المعارك كانت تدور حول مبدأ ملكية الأرض، ولقد انشغل بهذا الموضوع المفكرون والفلاسفة من هيرودوت إلى مونتسكيو على النحو الذي سوف نذكره في فصل لاحق من هذا البحث.

خامساً: أن الناس جميعاً واقعون تحت دائرة التكليف الإلهي ومتعلق بهم أمره ونهيه عن طريق الرسل المبعوثين بالكتب والبينات؛ ذلك أن الله وإن كان قد فطر الناس على الإسلام، إلا أنه لم يدعهم للفطرة وحدها، إذ إن الفطرة - كما ذكرنا- قد تفسد أو تتبدل بفعل الوضع الاجتماعي، فأرسل الرسل. ومعلوم أن

الدين الذي يأتي به الرسل هو نفس الدين الذي تنزع نحوه الفطرة. ولذلك ففي نفس المقطع من السورة الذي ورد فيه ذكر التدين الفطري أردف بذكر التدين الشرعي المنزل.

ولكن ألا يوجد هنا مجال للقول بأن الدين المفطور في النفوس والدين المنزل مع الرسل لم يتطابقا في الوجود الزماني وإن تطابقا في الأصل المعنوي ؟ أي أنه توجد مسافة (ترك) بين التدين الفطري والتدين الشرعي الموضوعي.

نعم يوجد مجال لمثل هذا القول، وهو قول صحيح، لكن على أن يضاف إليه أن النفس البشرية الأولى وإن كانت مفطورة على الإسلام، إلا أنها لم تترك لتستلهم الفطرة وحدها، وإنما أضيفت إلى الفطرة النبوة، فكان الفرد الأول الذي قام عليه كل البناء الاجتماعي الإنساني ، وهو آدم، كان إنسانا نبياً؛ إذ إن الله تعالى لما خلق أبا البشر كرمه وعلمه حقائق الأشياء، وكان فيما علمه، «أنه هو خالق السموات والأرض وما فيهما، وأنه خالق الناس وأرزاقهم، وأنه هو مولاهم الذي تجب طاعته وعبادته وأنه سيعيدهم إليه ويحاسبهم على ما قدموا، ثم أمره أن يورث علم هذه الحقيقة لذريته ففعل، وكانت هذه العقيدة هي ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول»[٢٧].

فإذا قلنا بناءً على هذا الرأي أن أصل الاجتماع الإنساني قائم على النبوة فذلك حق، وإذا قلنا إن أول مجتمع إنساني في التاريخ كان مجتمع توحيد فذلك كذلك؛ وإن خالفتنا فيه بعض مدارس الأنثروبولوجي الغربية الحديثة.

كما أنه – ووفقا لهذا التوجه القرآني- لايوجد مكان للقول بأن أصل الاجتماع الإنساني هو (اللادين واللاقانون)، وأن القوانين والأديان هي مجرد حيل سياسية لإخضاع الجمهور، كما ادعى سفسطائيو الإغريق سابقاً وفيورباخ وماركس لاحقاً. لا يمكن أن يقال إن الدين (وضع) توصل إليه الإنسان عبر مراحل من الوهم والخرافة، كما توهم ذلك اوجست كونت صاحب النظرية الوضعية في الفكر الأوروبي وتابعه

في ذلك أقوام. وإنما الذي يقال على وجه القطع واليقين - في المنظور القرآني - أن الدين " تنزيل" والدين هنا نعني به أصله التوحيدي الثابت وشرائعه المتلاحقة المتكاملة، ولا نعني به التراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء.

ولكن هذا القول يطرح سؤالاً آخراً مهماً ، وهو متى بدأت هذه الشرائع التكليفية؟ هل بدأ التكليف الشرعى بآدم عليه السلام؟ أم أنزل ذلك في فترة لاحقة؟ فإذا قلنا إن التكليف بدأ بآدم، ألا يدل ذلك على أن القانون الشرعي نزل قبل أن يتكون المجتمع نفسه؟ أما إذا قلنا إن التكاليف قد أنزلت في فترة لاحقة لآدم، فكيف كان حال المجتمع في الفترة بين آدم ونزول الشرع؟ ألا يعني ذلك أن في بداية التاريخ البشري كان هنالك مجتمع «وحشي» سابق للمجتمع المدني ولدياناته كما يقول توماس هوبز ؟.

جاء في تفسير القرطبى أن القاضى أبا بكر ابن العربي يقول «ثبت في الصحيح أن النبى ﷺ قال في حديث الشفاعة الكبير المشهور: ولكن ائتوا نوحا فإنه أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض. فيأتون نوحاً فيقولون له أنت أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض» وهذا صحيح لا إشكال فيه، كما أن آدم أول نبي بلا إشكال. لأن آدم لم يكن معه إلا نبوة ولم تفرض له الفرائض ولاشرعت له المحارم. وإنما كان تنبيها على بعض الأمور واقتصاراً على ضرورات المعاش وأخذاً بوظائف الحياة والبقاء. واستقر المدى إلى نوح فبعثه الله بتحريم الأمهات والبنات والأخوات، ووظف عليه الواجبات وأوضح له الآداب في الديانات. ولم يزل ذلك يتأكد بالرسل ويتناصر بالأنبياء -صلوات الله عليهم- واحداً بعد واحد وشريعة بعد شريعة حتى ختمها الله بخير الملل ملتنا على لسان أكرم الرسل نبينا محمد ﷺ [٢٨]

فابن العربى فى هذا النص الذي أثبتناه يؤكد أن آدم -عليه السلام- لم تكن معه إلا نبوة ولم تفرض له الفرائض ولاشرعت له المحارم وإنما نبه على بعض الأمور التي تتعلق بضرورة المعاش ووظائف الحياة والبقاء. وهذا لايعني بالطبع أن

لم تكن تحتاج فوق الأصول الدينية والبداءة الحياتية إلى أكثر من تنبيهات تقتصر على ضرورات الحياة ومبادىء أمور المعاش.

فلم تكن هناك إذن نفس بشرية منطوية على الشر المحض بالصورة التي خطرت للفيلسوف «هوبز»، الذي كان يبحث عن مبدأ يقيم عليه أساس المجتمع البشري ويتخذه من ثم مصدراً أعلى للسلطان. كما لم تكن هناك فترة «ترك» فيها المجتمع الإنساني إلى الطبيعة وحدها STATE OF NATURE، حيث لم تكن توجد نظم ولا قوانين ولا قيم كما تصور «هوبز»، وأن كل فرد كان يتربص بالآخر لينقض عليه فيما يسميه حرب الكل ضد الكل، حتى اضطر هؤلاء الأفراد -حفاظاً على حياتهم- أن يلتقوا ويتعاقدوا لإقامة المجتمع وإبرام القواعد والأصول. وأن أهم القواعد المبدئية التي تواطأوا عليها هي أن يتنازل الجميع عن السيادة لسلطة مركزية مطلقة، تحميهم من بأسهم وتحفظ لهم الحياة وتحسم نوازع الشر والدمار التي تحرك النفس الإنسانية والنشاط الإنساني. هذه الحالة الوحشية الافتراضية التي اعتمد عليها «هوبز» في تبرير فلسفته السياسية لا وجود لها في التاريخ المدون ولا في النظرة القرآنية، فالقرآن ينظر لأصل الاجتماع الإنساني نظرة مخالفة لهذا النظر تماماً وينظر كذلك لمبدأ السيادة فيه والمشروعية السياسية نظراً مغايراً، فأصل الاجتماع الانساني قام - ليس افتراضاً وإنما يقيناً - على النبوة الآدمية التي شرعت مبدأ التسليم الإنسانى للسيادة الإلهية التي على أساسها بدأت الحياة الاجتماعية سيرها. أما إذا وجد مجتمع من الناس بين آدم ونوح يتحرك أفراده بدوافع الشر المحض والأنانية المطلقة، كمجتمع هوبز الافتراضي، ثم اضطرهم الخوف من الحرب التي يشنها الكل ضد الكل، كما اضطرهم الحرص على الحياة التي يتمسك بها الكل، اضطرهم ذلك للتنازل طوعاً عن الحقوق والحريات، ليبرموا عهداً يقيمون بموجبه حكومة مطلقة السلطات، لا تسأل عما تفعل وتكون لها السيادة العليا في التشريع ووضع المعايير الخلقية، إذا وجد مثل هذا المجتمع بمثل هذا التوجه فإن القرآن يعتبر كل ذلك «افتراء على

الله»، ويعتبر كل ممارسة تنبثق عن الافتراء ممارسة باطلة، ويصف مثل هذا المجتمع بأنه مجتمع المبطلين[٢٩]، الذي ما أتى من رسول إلا كانت مهمته الأساسية هي كشفه وإبطال باطله المقام على السيادة المفتراة . وقبل مجتمع الباطل لم يكن هناك مجتمع الوحوش، وإنما كان هناك مجتمع الفطرة والنبوة التي يهتدي بها النشاط الإنساني، حتى إذا اختل الوضع الإنساني وانبهمت الرؤية وتكثفت العلاقات وتشابكت الحقوق، فإن الرسل سرعان ما يأتون بالذكر (وهو الجانب الإيجابي من الرسالة) كما يأتون بحق الإبطال والنقض.

ومعلوم أن الممارسة المنحرفة التي يكون عليها الناس قبل الرسل ستتمثل في ولاءات تكتسب صفة العراقة والمشروعية وقد تصبح هي بذاتها ديناً، ولذلك حين يأتي رسول إلى قومه بدعوة التوحيد سيتجه خطابه مباشرة إلى مسألة الولاءات هذه، وسيكون متن دعوته للناس هيأن يوحدوا الولاء لله رب العالمين ويخلعوا أدعياء السيادة ويعيدوهم إلى مواقعهم البشرية ؛ وهذا يعني ببساطة أن الرسول يأتي معلناً قيام دولة تكون فيها السيادة لله وحده على أنقاض دولة المفترين، ولأن الله لايخاطب الناس إلا من خلال الرسل، فقد أرسل الرسل وأنزل معهم الشرائع لتكون هي المرجع الموضوعي الذي تعرف به إرادة الله، ولتكون هي الميزان الذي يقوم أفعال الخلق واعتقاداتهم، ويتولى الرسول شرحها وبيانها وتطبيقها حتى يكون بذلك شاهداً على الناس، فلا تكون لهم حجة على الله بعد الرسل والشرائع، ويكون الغرض الرئيسي لدولة الرسول هو إعادة الولاء لله. وذلك لايكون إلا بإخضاع الخلق للأمر، أي إخضاع الأرض (بما فيها من ناس وأشياء) إلى الوحي وهو الشريعة الأمرة الناهية في شؤون المجتمع.

فى هذا المعنى يقول الأستاذ المودودي: (هذه العقيدة هي روح ذلك النظام الذي أسس بنيانه الأنبياء -عليهم السلام- ومناط أمره وقطبه الذي تدور حوله. وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام؛ أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد

منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو يسن لهم قانوناً فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لايشارك فيه أحد غيره، كما قال هو في كتابه: سورة (يوسف: ٤٠)، (آل عمران: ١٥٤) ، (النحل: ١٦٦)، (المائدة: ١٤٥). فهذه الآيات تصرح أن الحاكمية SOVEREIGNTY له وحده وبيده التشريع، وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله. فالنبي أيضاً لايتبع إلا مايوحى إليه[٣٠]

سادساً: والآيات تقرر بعد أن ذكرت تمكن الناس في الأرض ومساواتهم تحت دائرة التكليف: أن الناس هم خلفاء الرسل في إقامة التوحيد السياسي في الأرض، فإذا استطاع الرسول أن يقيم دولة التوحيد السياسي فذلك فضل ونعمة، وعلى أمته استخلافه فيها، وإن توفاه الله قبل أن يكتمل الجهاز السلطاني - كما حدث لموسى وعيسى عليهما السلام - فيتوجب على المؤمنين من بعده إقامته والاستمرار عليه. وإذا قلنا إن الناس هم خلفاء الرسل، فذلك قول مجمل، بيانه أن الرسل قد جاءوا من أجل الإنسان، فالناس هم خلفاء الله المباشرين والدائمين في الأرض إلى أن يرثها. فهم الذين ينزل إليهم الحق من ربهم وهم الذين توكل إليهم مهمة إقامته في الواقع وحفظه على مر الزمان، ولم تترك الفطرة وحدها لتحفظ الدين، وإنما أعينت بالرسل والكتب، غير أن الرسل يموتون، والكتب قد تحرف أو تحتكر أو تضيع أصولها (كما حدث للتوراة) ولذلك فإن الحق المنزل للناس قد يندثر كله مالم يؤخذ بواحدة من ثلاث حالات:

أ) أن يأتي رسول يجدد ما اندثر من الدين.

ب) أن يتكفل الله بحفظ واحد من كتبه.

ج) أن يعصم الله أمة من الأمم من الضلال الجمعي.

والحالة الأولى غير واردة بعد محمد ﷺ، فهو قد ختم الرسل والأنبياء، فلم يبق إلا حفظ الكتاب وعصمة الأمة، وقد تكفل الله بهما جميعا لأمة محمد، رأفة

وفضلا ولا يفهم من هذا أن عصمة الأمة قد تغني عن حفظ الكتاب، فالكتاب هو الأصل الذي قضى الله أن يكون محفوظاً بصورة مستقلة وغير مشروطة، وأمهات الكتاب هن في نفس الوقت أمهات الناس الجامعات اللائي عليهن يقوم أصل اجتماعهم وملتقى إرادتهم، وهي بينة المعنى بذاتها ولا تحتاج إلى بيان، أما ظنيات الكتاب فقد قصد بها أن يتوصل إلى الحق فيها بتقصي أوجهه الجزئية التي تتبدى لأفراد الأمة، فالأمة لا تجتمع على ضلالة، كما جاء في الحديث المشهور، ولذلك فالأمة والكتاب يتناصران في الهداية، وتكوّن الدولة الإسلامية مؤسسة محصورة بينهما، تنفذ من الكتاب ما هو منصوص عليه بالقطع، وترجع للأمة لتقرر فيما لم يقطع فيه ؛ ولعل ذلك هو معنى (الآية: ١٨١) من سورة الأعراف ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾. فإذا كان من الممكن أن يخطىء جميع أفراد الأمة على إطلاقهم في إدراك وجه الحق، فلا يمكن لمثل هذه الأمة أن تهدي بالحق أو تعدل به. فاذا تقرر هذا فإن عصمة الأمة عن الضلال الجمعي ستكون مرتكزا قويا لإلزامية الشورى وحجيتها، كإجراء ضروري للوصول للحق، فبالإضافة إلى الاعتماد على آية الشوري ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ وآية آل عمران ﴿وشاورهم في الأمر﴾، بالإضافة إلى ذلك يمكن أن يقال إن جمهور المسلمين الذين نزل عليهم الحق أصلاً وأمروا بإقامته ينبغي أن يستشاروا فيما اختلف فيه من الحق، فإذا أجمعوا على رأي فإن ذلك لايمكن أن يكون باطلاً[٣١]. ولا ينبغي أن يصار إلى غيره أو يسأل عما إذا كان ملزما أم غير ملزم للإمام ولدولته. لأنه بماذا يتقيد الإمام إذا لم يتقيد بالحق الذي أجمعت عليه الأمة ؟

ولكن قبل ذلك ما المقصود بالأمة ؟.

ورد لفظ الأمة في القرآن بمعانٍ كثيرة، فقد ورد بمعنى المدة والحين، وبمعنى الأصل والعماد، وبمعنى الإمام الذي يعلم الخير ويهدي إلى الطريق الصحيح، وبمعنى الطريق المتبعة، وبمعنى جماعة من الناس على الإطلاق، ووردت بمعنى الجماعة المتفقة على دين واحد، ووردت بمعنى جماعة جزئية من أهل دين

معين[٣٢]. وقال ابن منظور في لسان العرب بعد سرد طويل للاشتقاقات اللغوية لمادة أمم في معجمه: «وأصل هذا الباب كله من المقصد يقال «أممت إليه إذا قصدته»، فمعنى الأمة في الدين أن مقصدهم واحد. وليس يخرج شأن من هذا الباب عن معنى أممت قصدت[٣٣]. ونحن نختار رأيه هذا ونعلم أن المقصد الواحد الذي يؤمه كل المؤمنين وأتباع الرسل منذ نوح -عليه السلام- هو إقامة الدين في الأرض والتمكين له فيها. وذلك هو هدفهم الديني الأوحد على مدار التاريخ، قال أبو بكر ابن العربي ﴿أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه﴾ أي اجعلوه قائماً، يريد دائماً مستمراً محفوظا مستقراً من غير خلاف ولا اضطراب، فمن الخلق من وفّي بذلك ومنهم من نكث[٣٤]. فإذا كانت الأمة المؤمنة بحكم تعريفها هي الجماعة من الناس يجمعها قصد واحد هو إقامة الدين الحق، وإذا كانت وظيفة الأمة ـ حسب فهمنا للآية السابقة من سورة الأعراف ـ أن تهدي للحق وتعدل به، فالعدل بالحق يقتضيها إقامة "أداة تنفيذية" وهي الحكومة، ثم أن تكون وظيفتها أن تهدي بالحق يعني الالتزام بالشورى فالحكومة الإسلامية تؤسس نتيجة لسعي تقوم به جماعة المؤمنين لأداء وظيفة هي في الأساس متعلقة بإرادة المؤمنين، وهذا يعني بداهة أن الحكومة عليها أن توائم بين ماتنفذ من عمل وبين إرادة الناس القاصدة إقامة الدين وذلك أيضا يلجؤها للشورى.

القسم الثاني من سورة الأعراف

تجارب الرسل السابقين على مدى التاريخ الإنساني: استغرق وضع الإطار التصوري ما يقارب ربع هذه السورة ليجيء بعده مباشرة عرض تفصيلي للتطبيق التاريخي، ممثلا في نماذج من الأمم جاءتهم رسلهم بهذه المعاني التي لا تتبدل في جوهرها.

وسوف نرتب فيما يلي آيات سورة الأعراف التي عرضت فيها تجربة الرسل ترتيباً معيناً، فنجمع ما قاله الرسل على قائمة واحدة (ولتكن القائمة (أ) لننظر في

التطورات التاريخية التي مرت بها الدعوة، ولننظر المعاني التي ذكرناها في الإطار التصوري أين تتخذ مكانها في البناء الديني المتجه نحو التكامل عبر الرسالات المتتالية. وفي مقابل ذلك نضع القائمة (ب) لنجمع فيها أقوال الأمم التي أرسل إليها الأنبياء لنتمكن من النظر في التاريخ الإنساني، لنرى كيف يتم التفاعل مع مبادىء الدين وكيف تكون الاستجابة لها. ولأن تجربة الرسل هؤلاء مع أممهم لم تذكر في سورة الأعراف وحدها، وإنما تكرر ذكرها في عدد آخر من السور، فسوف نضيف إلى هذه القوائم أرقام آيات السور الأخرى لإكمال العرض واستيفاء الفكرة، وسوف نورد ملحقاً خاصاً بنصوص الآيات في آخر البحث ليسهل الرجوع إليها.

القائمة (أ):

١. ﴿ لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ﴾.

٢. ﴿ وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون. أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة، فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون ﴾.

٣. ﴿ وإلى عاد أخاهم صالحا قال يآ قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم، هذه ناقة الله لكم أية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم ﴾. ﴿ واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض، تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتا، فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾.

٤. ﴿ ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين، إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون﴾.

٥. ﴿ وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، قد جاءتكم بينه من ربكم، فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين، ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً، واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم، وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين. وإن كانت طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا، فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين ﴾. ﴿ قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا، وسع ربنا كل شيء علماً، على الله توكلنا، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين ﴾.

القائمة (ب)

١. قوم نوح: ﴿ قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين ﴾. ﴿ فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين ﴾

٢. قوم هود: ﴿ قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين ﴾. ﴿قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ماكان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين﴾. ﴿ فأنجيناه والذين معه وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وماكانوا مؤمنين ﴾.

٣. قوم صالح: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه؟﴾. ﴿قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون، قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون، فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين ﴾.

٤. قوم لوط: ﴿ وماكان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس

يتطهرون ﴾. ﴿ وأمطرنا عليهم مطراً فانظر كيف كان عاقبة المجرمين ﴾.

٥. قوم شعيب: ﴿ قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا ﴾. ﴿ قال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذاً لخاسرون فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين ﴾.

وبالنظر إلى القائمة (أ) نرى:

أولاً: أن أول الرسل، نوح -عليه السلام- لم يبدأ دعوته لقومه بتعريف الدين والعبادة والإله، وإنما دعاهم مباشرة لتوحيد الله (اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾، مما يدل بوضوح أن قومه لم يكونوا في مرحلة ﴿الصفر الديني﴾، وإنما كانوا على معرفة بأصل الدين الموروث الذي طرأ عليه الإشراك. فجاء نوح ليبني على لبنة من الدين سالفة، كما نلاحظ أن هوداً وصالحاً ولوطا وشعيبا لم يبدأوا دعوتهم بتعريف الدين، إذ إن الدين، كان معروفا قبلهم. وكل ذلك يوحي بأن الله سبحانه لم يجعل الفترات بين الرسل من الطول بحيث تضيع أصول الدين وتمحى معالمه فيحتاج إلى تعريف جديد.

ونلاحظ ثانياً: أن كل رسول أتى من بعد نوح كرر متن دعوة التوحيد كما هي، ثم احتج لها بعد البيان بتجربة قوم سابقين مع رسول سابق.

هود -عليه السلام- ذكر قومه بمكانهم التاريخي، إذ إنهم قد جاءوا خلفاء لقوم نوح؛ مما يعني أن سنن الله التاريخية ستجري عليهم كما جرت على أولئك. وصالح ذكر قومه بوصفهم التاريخي أيضاً وأنهم قد جعلوا خلفاء من بعد عاد ولوط، واستنكر على قومه أن يأتوا بفاحشة لم يسبقهم إليها أحد في التاريخ. وشعيب يذكر قومه بعاقبة الفساد في التاريخ الإنساني. فإذا جمعنا هذه الإشارات المتكررة للتاريخ والتي يستعين بها الأنبياء في الإحتجاج لقضية الدين، أمكننا القول إن هنالك شروطاً اجتماعية للتمكين في الأرض يلاحظها الرسل وهم يقومون

بإحداث التغيير، كما أن هنالك اطراداً في سنن الله التاريخية يتناغم مع الإيفاء بهذه الشروط.

فالله قد جعل الأرض للناس وأصلحها بإنزال الوحي وبعث الرسل، فمن خرج على الوحي أو عطله فقد أفسد الأرض. وإفساد الأرض هو إخلال بأحد شروط التمكين فيها والتي من أخل بها جرت عليه سنة الله بإزاحته واستخلاف قوم آخرين يكونون أكثر إعماراً للأرض وإصلاحاً .

ونلاحظ ثالثاً: أن صور الفساد في الأرض تتعدد من قوم إلى قوم ومن مكان إلى آخر، فقد فسد قوم نوح فساداً ظهر في شكل عبادة الأسلاف التي لايكون معها مكان للحوار ولا للمجادلة بالحسنى، وقوم هود قد طغوا طغياناً عسكرياً بعد أن زادهم الله بسطة في الخلق، وقوم لوط تبدى فسادهم في علاقات الجنس، وقوم شعيب تبدى فسادهم في علاقات الاقتصاد ، ولكن هذا الفساد بأنواعه المختلفة يرجع لأصل واحد هو الفصل بين الأرض والوحي والاعتداء على سيادة الله وسلطانه.

ونلاحظ رابعاً: أن نوحاً وهوداً وصالحاً هم الرسل الثلاثة الوحيدون الذين لم يذكر أن قومهم قد أزمعوا إخراجهم من الأرض ونفيهم، بعكس الحال مع شعيب ولوط وموسى، وربما يكون ذلك لأن الذين آمنوا بهؤلاء الرسل لم يزدادوا على كونهم أفراداً ولم يبلغوا حجم أن يكونوا أمة، فلم تكن لهم من قدرة سياسية تؤثر في ميزان القوى أو يخشى منها على مراكز الملأ ومناصبهم. أو لأن الأرض لم تكن في ذلك الوقت عنصراً من عناصر السيادة إما لوفرتها الزائدة عن الحاجة، وإما لتنقل الناس المستمر فيها، فلم تنشأ حدود إقليمية ولاملكيات زراعية، فليست هنالك أرض معلومة تمارس فيها السيادة، ويستقر فيها الناس وينفى منها الخوارج والمنشقون. وإذا توسعنا قليلاً في هذا الافتراض قلنا إن نمط الإنتاج الذي كان سائداً في فترة نوح هو الالتقاط والاصطياد وربما الرعي. ولقد ذكر نوح زيادة الولد

والمال كسبب أدى لاستكبار قومه عن الحق. فقد يكون ذلك استكثاراً في الماشية والأنعام فهي وحدها الشكل المادي لغليظ الذي يظهر فيه بطر الرعاة وطغيانهم. فإن صح أن قوم نوح وهود وصالح كانوا رعاة، فسوف يوجد وجه لعدم مطالبتهم لرسلهم بالخروج من الأرض. وليس لدينا وثائق دقيقة يعلم منها شيء عن التطور الإقتصادي في تلك العهود وأنماط الإنتاج فيها. غير أن الإخباريين والمؤرخين المسلمين ذكروا أن عادا كانوا أحياء باليمن، على اختلاف في تحديد موقعهم الجغرافي، وقد ذكر مقاتل - وهو من التابعين - أن منازل عاد كانت باليمن فى حضرموت بواد يقال له مهرة، وإليه تنسب الإبل المهرية، وكانوا أهل عمد سيارة في الربيع، فإذا هاج العود (أي يبس) رجعوا إلى منازلهم وكانوا من قبيلة إرم [٣٥]. وهذا قول يؤيد ماذهبنا إليه.

ونلاحظ خامساً: أن لفظ (القرية) قد دخل في فترة متأخرة بعض الشيء، إذ لم يكن في الحوار بين الرسل الأوائل وأقوامهم ذكر للقرية، مما يعني أن هنالك تطوراً طرأ على حياة الناس الاجتماعية، فبعد أن كانوا رعاة لا تحدهم الأرض قد صاروا رعاة مزارعين لهم أرض معلومة وقرية معروفة، أو يكون بعضهم قد استقر في القرى الزراعية، بينما ظل آخرون في حياة الرعي والتجوال، ولايأتي القرية إلا متجراً أو مستجيراً.

وحينما تكون هناك قرية أو ناس قارون وأرض زراعية يشترك الناس في الانتفاع بها، فلابد من موازين تعرف بها الحقوق وتقاس عليها الحدود، ولابد حينئذ من وجود جهاز سلطاني يحتكم إليه الناس حين تتضارب مصالحهم، لينفذ فيهم الأحكام فترد المظالم وتحفظ الحقوق، إلا أن الحكومات بشكلها النظامي المعروف هذا لم توجد في تلك الحقب من التاريخ، وإنما وجد في كل قرية (ملأ) من أكابر القوم يقومون مقام الحكومة ويتألفون الناس على شيء من الدين والعرف والمنفعة المتبادلة، فيصير ذلك (ملة) للقوم أي مذهبا واعتقاداً تدعمه وتستند عليه حكومة الملأ، فإذا بعث رسول إلى قرية بدعوة التوحيد فذلك يعني أنه سينازع

تلقاء الملأ في سلطانهم، ليرد السلطة لله الذي يتحدث باسمه وبإذنه، والرسول عادة يواجه بواحد من خيارين: إما خيار الخروج من القرية حاملاً دينه حيثما ذهب، وإما خيار الدخول في الملة متخلياً عن دينه (انظر القائمة ب) ولكن الرسل عادة ما يصرون على ربط (القرية) (بالوحي) باعتبار أن ذلك هو جوهر الرسالة الذي لا انفكاك عنه، وتلك بالطبع بداية لمعركة، وهي معركة - كما ترى - تدور حول المبدأ الذي تقوم عليه السيادة السياسية العليا في المجتمع ومشروعيتها.

ونلاحظ سادساً: أن الذين آمنوا مع نوح لم يكونوا طرفاً أساسياً في المعركة، ولذلك لم يأت حديث عنهم إلا حينما ذكرت نجاة نوح، أما بعد تجربة نوح فإن "الذين آمنوا" صارت تطلق عليهم عبارة الذين "استضعفوا في الأرض" مما يعني أن تطوراً ملحوظاً قد طرأ على حركة الدين، وأن المؤمنين قد صار لهم وجود في شبكة العلاقات الاجتماعية، ولكن القائمة (ب) توضح أن الذين كفروا من قوم نوح وهود وصالح وشعيب كان مصيرهم الاستئصال الراديكالي والإزاحة التامة عن الأرض، إما غرقاً أو خسفاً أو إحراقاً. فإذا كان الوجود الديني يسير في اطراد ونمو فما مغزى الاستئصال وما عبرته لحركة المتدينين ؟ ثم ألا تعني إزاحة الكافرين وإبقاء المؤمنين وحدهم أن البقاء في الأرض لايستحقه أصلاً إلا أهل الإيمان؟.

أما أن هنالك تطوراً كان يسير لصالح حركة التوحيد فذلك صحيح، ولكن كان هنالك أيضاً شبه إجماع من الأمم على رفض التوحيد، فإما أن تتصدى لهم الحركة الدينية الناشئة فتستأصل من جذورها ويستبد الكفر في الأرض، وإما أن تباد الأمة الكافرة - بعد إعطائها الفرصة الكافية للاهتداء - لتخلفها حركة التوحيد التي ستكون هي بدورها معرضة لنفس دواعي الإبادة، فإذا أخلت بتلك الشروط استحقت ذلك المصير، والخيار الثاني هو الذي سارت عليه فلسفة الدين في فجرها، ولكن دورة الاستئصال دورة مؤقتة وستعقبها دورة الاستخلاف. وستنقطع دورة الاستئصال أولاً لأن ماتحدثه من عبرة لايذهب سدىً بل تتغذي به حركة الدين، وثانياً لأن المؤمنين سوف يتخطون بحركة الدفع الديني التاريخي مرحلة الأفراد إلى مرحلة

الأمم، وسوف توكل إليهم حينئذ مسؤولية إقامة الدين وحفظه ومقاتلة الكفار عليه، وسوف لن تكون المعركة بعدئذٍ معركة بين الكافرين وأقدار الله الطبيعية، وإنما ستكون معركة بين الكافرين والمؤمنين وعلى الأرض الواحدة المشتركة بين الجميع، وفي هذه المرحلة سيكون القتال على المؤمنين فضيلة وفريضة مكتوبة، على خلاف الحال مع مؤمني نوح وهود وصالح وشعيب، فأولئك لم يفرض عليهم قتال، وتولى الله إبادة الكافرين عنهم.

ولايفوتنا كذلك أن نلاحظ أن القرآن ميز جماعة من الرسل وسماهم «أولي العزم من الرسل»[٣٦]. وهذا التمييز راجع في تقديرنا للتحول الذي ذكرناه آنفاً، وهو أن هنالك رسلاً لم يؤمروا هم ولا أتباعهم بمقاتلة الكافرين، وإنما تولى ذلك الله عنهم مسخراً جنوده غير البشرية في الإبادة والاستئصال للعلة التي ذكرنا، إلا أن هنالك رسلاً تالون للرسل الأوائل قد أمروا وأمر أتباعهم بالقتال وأوكلت إليهم مهمة إقامة الدين عن طريق القوة المسلحة إذا لزم الأمر ولذلك ميزوا بصفة «العزم»، وليس في هذا بالطبع مايشعر بنقص في الرسل الأوائل، وإنما هو تقرير لواقع تعلقت به إرادة الله على ما استوجبته أقداره التاريخية والاجتماعية في التطور، قال الشعبي والكلبي ومجاهد من مفسري التابعين: إن أولي العزم من الرسل «هم الذين أمروا بالقتال فأظهروا المكاشفة وجاهدوا الكفرة»[٣٧]. وقال آخرون ومنهم مجاهد إن أولي العزم من الرسل خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وهم أصحاب الشرائع، وهو قول قريب من الأول لولا أن بعض من ذكر لم يؤمر بقتال. وقد خالفهم في ذلك ابن عباس وقال إن كل الرسل كانوا أولي عزم وإنما دخل الحرف (من) للتجنيس لا للتخصيص. والرأي الأول عندي هو الأقرب للصواب، وإنما ذهب ابن عباس ،رضي الله عنه، لهذا الرأي دفعاً لمظنة المنقصة في حق بعض الرسل، وهو ظن ينبغي ألا يوجد أصلاً كما وضحنا؛ لأن المنقصة ترد حينما يكون هنالك قعود عن التكليف، أما في حالة عدم التكليف فلا منقصة ولا مشاحة.

وتنصرف السورة من بعد ذلك لتعرض تجربة موسى -عليه السلام- بطريقة منفردة ومفصلة، والتجربة في جماعها لا تخرج بالطبع على دعوة الرسل السابقين في التأكيد على دين التوحيد والدعوة إليه. غير أنها تجربة أكثر غنى بالأحداث وتصلح أن تكون نموذجاً مكبراً لصراع السيادة بين الرسول والملأ. وقبل أن نستعرض تجربة موسى نود أن نتوقف قليلاً لنلقي نظرة على جملة التطورات التي طرأت في التاريخ الديني، وعلى ما آلت إليه الرسالات السابقة، ولنستخلص من ذلك بعض ملامح الفلسفة التاريخية القرآنية، لنضع على ضوئها رؤية سياسية استراتيجية للرسالات التي تبدأ بموسى .

لقد طرأ بالفعل من بعد نوح تطور تاريخي كبير في جانب الفكر، فقد تحولت القرية إلى حاضرة كبيرة وتحول الملأ إلى مملكة وتحولت الأعراف والمصالح إلى دين متبع. كما تطور جانب الإيمان كذلك كثيراً فقد تحول المؤمنون إلى أمة ولكنها أمة منقوصة السيادة بالاستعباد العسكري والإكراه السياسي . ولقد وجد موسى -عليه السلام- أن فرعون قد اعتدى على السيادة العليا، ليس على سبيل الاشتراك مع الله فيها، وإنما ادعى الربوبية ذاتها وأنكر أن يكون فوقه إله. وكما اعتدى فرعون على السيادة فقد اعتدى على الأرض وجعلها ملكاً مقدساً له، واعتدى على رقاب الناس فجعلهم عبيداً، فاكتملت له بذلك عناصر السيادة السياسية الاستبدادية كلها) الأرض و الناس والسلاح والفكرة.

أما الأرض فقد كانت خالصة للملك بلا منازع. والقرآن يحكي عن فرعون قوله: ﴿ أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون ﴾[٢٨] ليدل على مدى تحكمه في موارد الطبيعة وما تفيض به الأرض من ثمرات. يضاف إلى ذلك ماذكره المؤرخون والمفسرون أن فرعون كان قد أمسك بني إسرائيل كعمال للأرض والبناء، كما يفعل بالرقيق مما وفر فيوضات مالية هائلة يكفي للتدليل عليها ماذكره القرآن عن أموال قارون كمثال نموذجي للثراء الفاحش.

وقد كان فرعون يحتكر بلا شك السلاح والجند لدعم سلطته المركزية وحراسة ملكه، ولقد ذكر جنوده هؤلاء في القرآن ﴿إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين﴾[٣٩]. أما الفكرة (أي الأيديولوجية) فتتلخص في ادعاء أنه هو الملك الإله، وربما ساعده في تزيين ذلك والإقناع به جمع كبير من السحرة والكهان، الذين لايعجزهم عادة أن يربطوا بين طقوس الأديان السابقة ومعابدها وأساطير الأمم القديمة، ويصوروا من ذلك مذهبا ويقيموا عليه معبداً يكونون رسله وأنبياءه. وسندرك من سياق قصة موسى فى القرآن أن جمهوراً كبيراً من المصريين كانوا يعتقدون أنهم على دين هو دين الملك والسحرة والذي كان عليه أباؤهم من قبل، إلا أنه بالرغم الجيوش والسحرة ستظل (الفكرة) هي موضع الضعف الأساسي في البناء الفرعوني كله كما سنرى.

أما موسى فى الجانب الآخر فهو لم يكن يملك إلا ركناً واحداً من أركان التمكين السياسي، وهو (الفكرة)، أي الوحي. ولكي تكتمل له السيادة فهو محتاج إلى الأرض والناس والسلاح. لأنه إذا نظرنا للتطور التاريخي الذي مرت به حركة الدين، وجدنا أن حركة التوحيد قد نضجت تماما، وأن عدد المؤمنين قد تجاوز مرحلة الشتات الفردي. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن تجاوز مرحلة الشتات الفردي لم يعصم المؤمنين بصورة نهائية من احتمال العودة للاستضعاف مرة أخرى. ندرك ذلك من الواقع التاريخي؛ إذ ما إن يتضاعف المؤمنون ويتم لهم التمكن في قرية واحدة وفى إطار عشيرة معينة، إلا وتنقلب عليهم قوى الكفر وعقائده فيغلب الكفر ويتفوق ويعود المؤمنون للإستضعاف، وهكذا تستمر الدورة. فإذا قلنا إن مسيرة التوحيد بعد فترة الرسل الذين لم يؤمروا بقتال قد تجاوزت مراحل الاستضعاف، فإن ذلك التجاوز ليس تجاوزاً أبدياً. وإذا نظرنا إلى بني إسرائيل على وجه الخصوص، وجدنا أنهم قد شبوا عن الطوق وتكاثروا فى العدد وقاربوا مرحلة التمكين في مصر، أو وصلوها بالفعل في عهد يوسف عليه السلام- كما يقص علينا القرآن ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء﴾[٤٠]،

أو كما جاء على لسان يوسف نفسه ﴿ رب قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض ﴾ [٤١]. ويوسف هذا هو نبى بني إسرائيل الذي أدخلهم مصر، فإذا أصاب يوسف ملكاً وتمكناً في الأرض فذلك يدل دلالة واضحة على أن قومه الذين عرفوا ببني إسرائيل حينئذ قد أصابوا عزاً لم تصبه أمة من أمم التوحيد السابقة. وأنهم قد تهيأت لهم قدرة عددية ومادية تمكنهم من المدافعة عن الدين وأقامته في الأرض والمحافظة عليه. وذلك يعنى أن تنتهي دورة الاستئصال وإخلاء الأرض من الكافرين، لتبدأ بهم دورات المداولة بين المؤمنين والكافرين في الأرض الواحدة المشتركة، لأنه إذا اعتبرنا الاستئصال إجراء علاجياً مؤقتاً - كما ذكرنا آنفاً - فستكون فلسفة التاريخ الديني كلها قائمة على فكرة المداولة بين الناس في الأرض، فلا تبقى خصوصية لأرض بعينها لا يقام الدين إلا فيها (كأرض الميعاد) [٤٢]، ولاخصوصية لشعب بعينه لايقوم الدين إلا فيه وبه (كشعب الله المختار)، وإنما تكون الأرض كل الأرض لله، وأنه قد جعلها مداولة بين الناس كل الناس، وفقاً لشروط التمكين السياسي والحضاري القائم على الالتزام (بالوحي المسلح) لإقامة الدين في الأرض. فهذه هي عبرة التاريخ الديني، وذلك هو مغزى إفراد القرآن لتجربة موسى وقومه من بعد تجربة الرسل السابقين، والإشارة المتكررة إلى أن موسى قد جاء من بعدهم ﴿ ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا ﴾ [٤٣].

وسنقسم أمة المسلمين بعد موسى إلى أنواع ثلاثة، حسب قدرتها وبذلها في إقامة الدين. فهناك القاصرون الذين لم يبلغوا مرحلة التمكين وهي فئة استضعاف، وهنالك القاعدون الذين انخذلوا عن إقامة الدين وهم فئة القعود، وهنالك فئة المجاهدين الذين سعوا وتمكنوا من إقامة الدين في الأرض وهم أمة التمكين والنصر. وإذا وجد موسى قومه قد انخفضوا من مرحلة التمكين والنصر الذي أصابوا فى عهد يوسف [٤٤] وانتهوا إلى مرحلة الإستضعاف، فما ذلك إلا لسبب داخلي يتعلق بهم وهو إخلالهم بشروط التمكين وانخذالهم عن القتال. وعلى هذا

الأساس فسيختلف منهج موسى في إقامة الدين عن منهج نوح وهود وصالح، لأن المعطيات الموضوعية التي يتحرك فيها تختلف عن معطيات أولئك، وسوف لن يعرض علينا القرآن مشهداً واحداً لموسى وهو يعرض الدعوة لأفراد الناس، كما كان يفعل نوح -عليه السلام-، وإنما يكون المشهد الابتدائي الذي يعرضه القرآن عن موسى هو مشهد المواجهة المباشرة مع فرعون، بل إنّ القرآن ينص في بعض آياته على أن موسى قد أرسل مباشرة إلى فرعون الملك المفتري، وستكون مهمة موسى الأساسية هي إخراج قومه من منزلة الاستضعاف وإنزال فرعون وملأه من منزلة الاستكبار والافتراء ليتوحد الولاء لله.

ولسوف نقسم آيات الأعراف التي وردت فيها قصة موسى إلى مشاهد ومقاطع نراعي فيها الترتيب الزمني للأحداث.

١- المشهد الأول

﴿ ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملائه فظلموا بها. فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ﴾.

﴿ وقال موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين. حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل ﴾.

ففي هذا المشهد الأول قررت ثلاث حقائق: الأولى أن موسى قد أرسل بآيات الله إلى فرعون وملأه، والثانية أن فرعون وملأه قد كذبوا بآيات الله وظلموا بها، والثالثة أن موسى طالب فرعون أن يرسل معه بني إسرائيل، ويجب أن نضع في اعتبارنا أن الحوادث التي تقابل هذه الحقائق لم تقع في فترة زمانية واحدة. أي أن إظهار الآيات والتكذيب بها والمطالبة بإرسال بني إسرائيل لم تكن كلها في وقت واحد، وإن هي بدت كذلك من ظاهر الآيات، فما ذلك إلا أن أسلوب القصص فى القرآن قد يقتضي ذلك أحياناً. فلا بد من أن ندرك أن طبيعة الأمور تقتضى أن تكون هنالك أولاً محاولات لفتح قنوات للاتصال والحوار مع فرعون بالقول اللّين، لعله يتذكر أو يخشى، كما جاء في القرآن. ثم يعقب ذلك إظهار الآيات المعجزات إن رفض الحوار بالحسنى وأظهر نوعاً من التحدي، وهذا يعنى ضمناً أن موسى لم يكن رسولاً إلى بني إسرائيل فقط، وأن مهمته الأساسية لم تكن هي أن يخرجهم من الاضطهاد المصري ليذهب بهم إلى أرض الميعاد التي تفيض عسلاً ولبناً، وإنما يعني أن موسى كان رسولاً إلى قومه. وقومه هنا تعني الإسرائيليين والأقباط معاً، فهو مصري بالأرض والوطن وإسرائيلي بالعرق، وبما أن الدعوة موجهة لأهل مصر جميعاً فلا بد أن يكون وارداً في الحسبان احتمال أن يؤمن فرعون وملأه، فإذا آمن فرعون وتخلى عن ادعاء السيادة فسوف يزول الاضطهاد عن الناس تلقاء، القبطي منهم والإسرائيلي، وذلك هو المقصد الأساسي لدعوة موسى، ولكن فرعون وملأه قد ظلموا بالآيات وكذبوا بالرسالة ﴿ قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ﴾[٤٥].

إن موسى لم يدع ابتداء لإخراج المصريين من أرضهم، وإنما دعا لتوحيد الله، ولكن فرعون وملأه قد أدركوا مباشرة أن دعوة التوحيد تعني مباشرة التخلي عن ادعاء السيادة وتسليمها لموسى، إذ إن المطالبة بالخروج عن السيادة هي أمر مساوٍ في الرتبة للمطالبة بالخروج من الأرض أو هي أكبر منها. ولقد عبروا عن ذلك بأفصح عبارة. ﴿قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين﴾[٤٦].

فالصراع الأساسي بينهم وبين موسى صراع حول مسألة «الكبرياء في الأرض» لمن تكون، وسوف يجد موسى -عليه السلام- أنه قد وضع أمام الخيار التقليدي وهو إما أن يخرج من الأرض حاملاً دينه إلى حيث يشاء، وإما أن يخرج من الدين ليبقى في الأرض كما يشاء. وهو خيار مرفوض لأن أساس دعوة الدين هو الربط بينه وبين الأرض والاستيلاء على السيادة فيها باسم الله، وإذا كان الحال كذلك فإن الفريقين سيقفان على حافة المقاتلة قريباً. غير أن موسى يعلم أن معركة تدور بين أرقاء الأرض الإسرائيليين وجيش فرعون النظامي لهي معركة في غير صالح الدين، بخاصة أن بني إسرائيل لم يتوحدوا على جبهة واحدة بعد، ولم تكتمل مخاطبتهم بالرسالة التي على أساسها سيدور القتال، والكتاب لم ينزل على موسى مما يعني أن توقيت المعركة يجب أن يؤجل إن كان ثمة معركة - وهنا فقط طرح موسى خياراً آخر هو أن يوافق موسى على الخروج من مصر، على أن يوافق فرعون على إرسال بني إسرائيل معه، وهو اقتراح لايختلف عن الدعوة الأولى التي طالب فيها فرعون بالتخلي عن الكبرياء في الأرض، إلا أنه وضع في صيغة أخرى أقرب للمسالمة في ظاهرها. غير أنه لا يتضمن الانسحاب من مصر زهداً فيها أو تخلياً عنها لفرعون كما قد يفهم البعض. فالتخلي النهائي عن الأرض تخلٍ عن الرسالة ذاتها، ولو كان خروج بني إسرائيل هو تخل نهائي عنها لفرعون لما رفض فرعون ذلك ولرحب به، ولكن الخروج الجماعي لبني إسرائيل مع نبي يقودهم، يعني أنهم قد صاروا أمة بعد أن كانوا رقيقاً، كما يعني أنه لم يبق بينهم وبين السيادة

الكاملة إلا أن يجدوا مكاناً من الأرض، وقد يكون هذا المكان بجوار مصر ذاتها. وقد يستعينون بالبدو في شرق الدلتا مثل الذين أوى إليهم موسى من قبل حينما هرب من مصر صبياً إلى (مدين)، وقد ينقضّون على مصر حلفاء مع أول عدو لها، وقد كانت مصر تخوض حروباً متتالية في الشمال والشرق[٤٧]. هذا فضلاً عن أن الخروج الجماعى لبني إسرائيل قد يقوض البناء الإقتصادي المصري، الذي كان يعتمد عليهم، إذ كانوا يمثلون الجزء الأساسي في الأرض بل كانوا جزءاً من الأرض، وفقاً للعرف الإقطاعي الذي كان يسود. وربما يكون قول موسى لفرعون الذي حكاه القرآن ﴿وتلك نعمة تمنُّها علي أن عبدت بنى إسرائيل﴾[٤٨]، إشارة إلى ذلك الارتهان بالأرض. لكل ذلك فقد رفض فرعون رفضاً قاطعاً فكرة خروج بنى إسرائيل من مصر، وشدد الحصار عليهم، وأحكم الرقابة وأمر بمضاعفة الأعباء والأعمال الشاقة عليهم إمعاناً في العنت والرهق، مما جعل موقف موسى والمؤمنين في غاية الصعوبة والحرج، فليست لديهم قدرة على القتال وليست لهم قدرة على الخروج، وذلك ما يصوره المشهد التالي:

﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون﴾. ﴿قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين﴾.

وفى سورة يونس يعرض نفس المشهد موضحاً:

﴿ فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم أن يفتنهم وإن فرعون لعالٍ في الأرض وإنه لمن المسرفين ﴾. ﴿ وقال موسى ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين، فقالوا على الله توكلنا، ربنا لاتجعلنا فتنة للقوم الظالمين، ونجنا برحمتك من القوم الكافرين، وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين ﴾[٤٩].

لقد بدأت المواجهة بالعنف من قبل فرعون معلناً سياسة التصفية الجسدية والاستئصال العسكرى والقهر السياسى، بينما لم يبق أمام موسى إلا خيار واحد هو خيار الصمود والصبر، على أننا نلاحظ التصميم الشديد من جانب موسى وهو يلخص كل فلسفة التاريخ الدينى، التى كنا نشرحها، لخصها في عبارة واحدة هى «استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء والعاقبة للمتقين»، فهو هنا ينفذ مباشرة إلى فكرة الستخلاف في الأرض ويحث قومه على الصبر والاستعانة بالله وهي من شروط التمكين.

هذا، ولقد ذكرنا من قبل أن قوم موسى لم تكتمل لهم بعد قدرة على القتال، ثم ورد في هذه الآيات أن موسى لم يؤمن له إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون، فهل يعني ذلك أن بني إسرائيل أنفسهم لم يؤمنوا بموسى وإنما آمن به فتيانهم الصغار؟ هذا ماذهب إليه سيد قطب في ظلال القرآن[٥٠]، استناداً إلى أن الضمير في (قومه) راجع إلى بني إسرائيل، ولكن هذا قول ضعيف في تقديرنا لأن القرآن أثبت في مكان آخر أن الذين آمنوا مع موسى لم يكونوا من الفتية الصغار فقط. قال تعالى: في سورة غافر: ﴿ فلما جاءهم بالحق من عندنا قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم وما كيد الكافرين إلا في ضلال ﴾[٥١]. فالذين أمر فرعون بقتل أبنائهم واستحياء نسائهم لم يكونوا صبية صغاراً بل كانوا آباء وأمهات، وقد أثبت القرآن أنهم آمنوا مع موسى، والأقرب إلى الصواب في معنى الآية هو ما قاله الزمخشري من أن المقصود بقوله تعالى: ﴿ إلا ذرية من قومه ﴾ إلا طائفة من ذراري بني إسرائيل كأنه قيل إلاّ أولاداً من أولاد قومه. ثم ذكر رواية أخرى قيل فيها أن الضمير في (قومه)، راجع إلى فرعون والذرية المقصودة هي مؤمن آل فرعون وآسيا امرأته، وخازنه وإمرأة خازنه وماشطته[٥٢]. وقد كان ذلك في أول الدعوة في ظن الزمخشري والله أعلم بالصواب. ثم ماهو الغرض من فترة الانتظار هذه وهل هي أمر مقصود كجزء من منهجية أم أنها وضع اضطراري ؟

يذهب سيد قطب وهو يعقب على آية يونس ﴿وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين﴾. يذهب إلى أن الانتظار هذا هو أمر مراد ومقصود به التمييز. يقول. وفي فترة الانتظار بعد الجولة الأولى وإيمان من آمن بموسى، أوحي إليه وإلى هرون أن يتخذا لبني إسرائيل بيوتاً خاصة بهم، وذلك لفرزهم وتنظيمهم استعداداً للرحيل من مصر في الوقت المختار، وهنا يرشدهم إلى أمور (منها) اعتزال الجاهلية بنتنها وفسادها وشرها ما أمكن ذلك، وتجمع العصبة المؤمنة الخيرة النظيفة على نفسها لتطهرها وتزكيها وتدربها وتنظمها حتى يأتي وعد الله لها. (ومنها) اعتزال معابد الجاهلية واتخاذ بيوت العصبة المؤمنة المسلمة مساجد تحس فيها بالانعزال عن المجتمع الجاهلي وتزاول فيها عبادتها لربها على نهج صحيح[٥٣] فسيد قطب يرى أن الخروج من مصر الجاهلية هو الهدف الاستراتيجى الأكبر، ولذلك فكان من المناسب أن يمهد له (بعزلة) داخلية يتميز فيها المؤمنون ويتطهرون استعداداً للرحيل في الوقت المختار. بينما نرى نحن أن البقاء في مصر الجاهلية - لا الخروج منها - كان هو الهدف الاستراتيجي الأكبر الذي من أجله بعث موسى، وأن مهمة موسى لم تكن الانسحاب ببني إسرائيل من مصر، ليبحث لهم من بعد ذلك عن أرض يقيمون فيها، الدين ويمارسون فيها التطهير والتزكية بعيداً عن المجتمع الجاهلي، وإنما كانت رسالته أن يبقى هو والإسرائيليون والأقباط في أرض مصر ليقيموا الدين فيها، وليبتلي الله بعضهم ببعض فى الأرض الواحدة، فيتزكى من تزكى، ويهلك من هلك ليستخلف الله الصالحين ويورثهم الأرض.

هذا زيادة على أن الظرف الذي كان يعيشه الإسرائيليون يتعذر فيه الانعزال بالصورة التي ذكرها سيد قطب. لأنه لو كان في الإمكان أن تتجمع العصبة المؤمنة النظيفة على نفسها وتتدرب وتنظم صفوفها، فلماذا وإلى أين إذن هي ذاهبة؟. وبالإضافة إلى ذلك فإن الآيات التي اتخذها دليلاً على وجوب اعتزال الجاهلية ومفاصلتها لا نسلم بأنها تدل على ذلك، فالقرآن يحكي أن الله قد أمر موسى

وهرون أن يتبوءا لقومهما بمصر بيوتاً. والتبوؤ لايفيد الإعتزال ولايعني الاستعداد للرحيل والانسحاب، قال الزمخشري في تفسيره للآية، «تبوأ المكان اتخذه مباءة، كقولك توطنه اتخذه وطناً، والمعنى: اجعلا بمصر بيوتاً من بيوته مباءة لقومكما ومرجعاً يرجعون إليه للعبادة والصلاة فيه[٥٤]. واجعلوا بيوتكم قبلة أي مساجد متجهة نحو القبلة وهي الكعبة وكان موسى ومن معه يصلون إلى الكعبة». وفي شرح قوله تعالى (فاستقيما) قال الزمخشري أيضاً معناها: أثبتا على ما أنتما عليه من الدعوة والزيادة في إلزام الحجة. وقال ابن جريج فمكث بعد الدعاء أربعين سنة، وهو قول غريب، إلا أنه يفيد أن نية البقاء والتوطن في مصر كانت هي الأساس الغالب، وذلك يتفق مع قولنا السابق أن الخروج من مصر لم يكن اختياراً ولم يكن جزءا من المنهج بحيث لايتحقق النصر إلا به. كما أن التمايز بالصورة التى أوردها سيد قطب وللأغراض التى ذكرها، ليس له محل في المنطق الدينى كما نراه من خلال تجارب الرسالات السابقة، ولكن بالرغم من ذلك جاء الخروج من مصر، فلماذا؟. ذلك مانراه في المشهد الثالث والأخير الذي تعرضه سورة يونس ﴿وقال موسى ربنا إنك أتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا. ربنا ليضلوا عن سبيلك، ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم قال قد أجيبت دعوتكما ﴾[٥٥]. وفي سورة الدخان ﴿فدعا ربه إن هؤلاء قوم مجرمون فأسر بعبادي ليلاً إنكم متبعون﴾[٥٦]. ففي هذه الآيات نلاحظ أن موسى، -عليه السلام-، قد وصل إلى النتيجة التي وصل إليها نوح من قبل مع قومه، إذ اقتنع من بعد حوار ومجادلة وآيات معجزات متتالية، اقتنع بأن فرعون وقومه لن يؤمنوا، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فقد اشتد الأذى على بني إسرائيل دون أن يملك موسى وسيلة موضوعية يستعين بها، والصبر الذي أمر به قومه قد وصل بهم حافة القنوط واليأس كما يبدو ذلك من قولهم ﴿قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا﴾[٥٧]. فهذا موقف نفسي يتهدد الإيمان من جذوره ولم يملك إزاءه موسى إلا أن دعا الله أن يطمس على أموالهم التي كانت وجهاً للطغيان، وأن يشدد

على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم. واستجاب الله لدعوة موسى وأذن له حين ذاك فقط بالخروج. ونلاحظ أن موسى لم يسأل الله أن يخرجه ومن معه من أرض مصر، ولو كانت تلك هي الفكرة الضاغطة على ذهنه لذكرها في دعائه، ولكنه سأل الله أن يحطم جهاز الاستبداد الفرعوني وأداته.

على أنه حتى بعد هذا البيان يبقى سؤال: ألا يعني تحطيم الجهاز السلطاني الفرعوني بالطريقة التي حطم بها استمراراً لمنهج الاستئصال الذي ذكرنا آنفاً أنه وصل نهايته في التاريخ الديني؟ ونود أن نذكر - إجابة عن ذلك - أن المفارقة غير مطلقة بين منهج الاستئصال ومنهج المداولة، فقد تكون هناك في بعض المراحل مداخلة بين المنهجين مع غلبة لأحدهما على الآخر، فالمنهج الذي انتصر به نوح يكاد يكون منهجاً استئصاليا خالصاً، ونقول «يكاد» حتى لا نسقط الجهد البشري المؤمن المتمثل في تشييد السفينة وإدخال الأزواج الحية فيها، هذا في مقابل المنهج الذي انتصر به المسلمون في بدر، حيث التقى جهد المؤمنين بفعل الملائكة وفعل الطبيعة.

كما نود أن نذكر أيضاً أن الصور التي يتبدى بها الاستئصال قد تتعدد، فإذا لاحظنا أن الاستئصال الذي يتم عبر القوى الفيزيائية قد اختفى من التاريخ فلا يمنع ذلك ان يتم، وفي مرحلة المداولة، استئصال ولكن عبر القوى البشرية ذاتها فتكون مثلاً للمؤمن المقاتل قوة الرياح أو السيول كما قد يفهم من إشارات القرآن ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾[٥٨].

لقد توقفنا هذه الوقفات الطوال مع تجارب الرسل السابقين ليس استطراداً زائداً، ولكن لنوضح كيف أن فلسفة السياسة التي يقدمها القرآن قد اتخذت مسارها التطبيقي في مجال التاريخ الإنساني، بحيث أنه يمكن للناظر في هذا التطبيق الديني أن يستخلص منه فلسفة تاريخية، تكون هي ذاتها أساساً يعرف في إطاره ماهية وطبيعة الفعل السياسي. وهذا طبيعي لأن الرؤية للتاريخ الإنساني

السابق والكيفية التي يفسر بها، تكون هي ذاتها الرؤية التي ينظر بها للمستقبل الإنساني ويخطط له وفقاً لها.

وعلى ضوء ما قدمنا من تجربة الرسل بين نوح وموسى نستطيع القول على سبيل الإجمال والتلخيص:

١ ـ إن التدين كله يبدأ «بالتنزيل» الذي يوصل (للناس)، كما أنه (سعي) يؤمر به الناس لمعرفة الوحي ولإقامة العدل بموجبه في الأرض، والعدل يعني الربط بين الوحي والأرض عن طريق السعى الذي يقوم به الناس، فتكون الكبرياء لله وحده ويكون الناس سواء تحت أحكامه المنزلة. وهذا السعى الناشط نحو معرفة الوحي ونحو إقامة العدل على مايقتضيه هو جوهر الفعل السياسي فى الإسلام وعماده.

٢- وإن (الوضع) الذى يكون عليه (الناس) قبل تنزيل الوحي ليس هو (الوضع الطبيعى) الذي يمكن أن يتخذ قاعدة لاستنباط المعايير والسلوك وإنما هو وضع غير طبيعى جاء الوحي لإصلاحه وتقويمه ليتواءم مع الوحي.

٣- وإن الأرض تكون مشتركة بين من يسعى لإقامة العدل فيها ومن يسعى للكبرياء، وإن التمكن فيها سوف يكون مداولة واستخلافاً. غير أن للتمكن والاستخلاف شروطاً موضوعية يمكن رصدها وإعدادها، وأخرى غيبية ينبغى توقعها والاستعانة بها.

٤- وإن الرسل هم أول من جاء بفكرة الدولة وبمفهوم الاحتكام إلى قانون غير ذاتي المصدر أو شخصي الطابع.

٥- وإن تملك الأرض وما تخرجه والاستعلاء على الناس بغرض التمكن والسيادة هى نوازع لها وجود في الفطرة البشرية، ولكن النزوع نحو الحق والعدل له وجود أصيل أيضاً في النفس البشرية. وإذا كان ثمة صراع بين العدل والظلم. بين الاستكبار والإسلام، فهو صراع يوجد في داخل النفس الإنسانية الواحدة،

فلا توجد نفس خلت من نوازع الظلم والشر خلواً مطلقاً، كما لاتوجد نفس أفرغت من نازعة العدل والحق إفراغاً تاماً، والمداولة التى تكون على ظهر الأرض بين دعاة العدل والظلم تكون هى عينها داخل النفس الإنسانية، فينتصر فيها العدل حيناً ويغلب حيناً.

القسم الثالث من سورة الأعراف

الإلتفات إلى الرسول ﷺ بمكة: قسمنا في بداية هذا الفصل من البحث سورة الأعراف إلى ثلاثة أجزاء، وقد فرغنا من القسم الأول (الإطار التصورى)، والقسم الثاني وهو (تجربة الرسل السابقين)، وبقي الجزء الثالث عن (الإلتفات إلى قريش).

والإلتفات إلى قريش لم يأت فقط في مؤخرة السورة، وإنما ظل يأتى على طول السورة كلها في إشارات خاطفة تتخلل العرض التاريخي وتذيل عاقبة الأمم ومصائر الممالك، وسوف نأخذ هذه الإشارات من مواقعها ونضمها فيما يلى إلى موضع واحد، لننظر إليها كخطاب واحد موجه إلى الرسول وإلى قومه بمكة عبر تجارب الرسل وتطور التطبيق الديني في التاريخ، لا ليسهل علينا فقط تأمل مواضع العبرة، وإنما لنرى كيف تسهم فلسفة التاريخ القرآني في صناعة الإطار التصوري لفلسفة السياسة التي سيسير عليها الرسول مع قومه بمكة.

المقطع الأول:

﴿ألمص كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين.اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء قليلاً ماتذكرون. وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون﴾[٥٩].

نلاحظ أن هذه الآيات التي أفتتحت بها السورة - بعد الآية الأولى - هى خطاب عام للناس جميعاً وقريش داخلة في ذلك الخطاب عن طريق التضمين، إلا أنه بعد استعراض تجربة كل الرسل وكل الأقوام، يصبح هذا الخطاب موجهاً الآن

إلى قريش بصورة مباشرة بعدما وجه من قبل لكل السابقين الذين تحولوا إلى تاريخ. وكأن القول الذي فرق في التاريخ جمع الآن لتخاطب به قريش وذلك له وقع خاص، لأنه إذا قيل لقوم نوح مثلاً ﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون﴾ فقد لاتمدهم وقائع التاريخ بشواهد في هذا المجال، إذ إنهم كانوا في فجره، أما قريش فترى رأي العين مصارع القوم السابقين وتكاد تعرف الأسماء والشخوص، ولذلك فتوجيه الخطاب إليها من خلال التاريخ يجعله أبلغ نفاذاً، ويثير فيها القلق الذهني الذي يجعلها تتساءل عن سبب هلاك القرى وعمرانها، وهو سؤال يجرها مباشرة للنظر في مسألة السيادة في الأرض والفعل السياسي والولاءات العليا في المجتمع، والعلاقات بين الناس، والقيم التي ترتبط بها والمؤسسات التي تقام على أساسها، وفوق هذا وذاك تجرهم إلى التساؤل عن المعايير الثابتة التي يحكم بها على الأحداث التاريخية الماضية والعلاقات الاجتماعية الراهنة.

هذا، وكما أن الخطاب موجه إلى قريش فهو موجه أيضاً إلى الرسول وإلى أتباعه المؤمنين، ليولد فيهم حساسية خاصة تنمي فيهم الوعي التاريخي، فتتوافر لديهم قدرة على النظر الموضوعي والتحليل العلمي اللذين يتوصل بهما للقرار الرشيد، فلا يسقطون تبعة العقل اعتماداً على يقين الإيمان فيسقطون بذلك التكليف الديني .

المقطع الثاني:

﴿ قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون﴾ (آية ٢٩). ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً، إنّ رحمت الله قريب من المحسنين ﴾(آية ٥٦). ﴿ وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون﴾(آية:٩٤). ﴿ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لايشعرون﴾ (آية:٩٥). ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم

بما كانوا يكسبون﴾ (آية ٩٦). ﴿ أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لايسمعون﴾ (آية ١٠٠). ﴿تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين﴾ (آية ١٠١). ﴿ وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين﴾ (آية ١٠٢).

ونلاحظ هنا أن هذه الآيات جاءت فاصلاً بين تجربة مجموعة من الرسالات السابقة وتجربة موسى -عليه السلام-، وذلك لأن تجربة موسى هي تجربة من نوع جديد ويراد بها منهج جديد للتطبيق الديني، فاقتضى الأمر أن يكون هنالك تعليق خاتم على المرحلة السابقة من الرسالات وعلى منهج التطبيق الديني السابق القائم على الاستئصال. وأول تعليق على تلك الفترة هو تأكيد أن حركة التدين التى يتعاقب فيها الرسل على الناس لم تكن عملية عبثية تبدأ بالإنذار وتنتهي بالاستئصال، وإنما كانت عدلاً مع الهالكين من أهل القرى، ورحمة للذين يرثون الأرض من بعدهم، فاذا كان الله قد أخذ الأمم السابقة بالبأساء والضراء فما ذلك إلا بمقتضى العدل والرحمة.

ونلاحظ ثانياً: أن هذه الآيات قد أجملت فيها المعاني التي فصلت في الإطار التصوري المتقدم، فهي تتحدث عن الأمر التكليفي، وعن إقامة القسط وعن إخلاص الولاء وتوحيده، وعن الإصلاح في الأرض والإفساد فيها اللذين ينشآن نتيجة للالتزام بالأمر أو الإخلال به، وتتحدث عن منهج التمكين في الأرض ووراثتها من بعد أهلها وتتحدث عن الفسق المتمثل في الخروج على ميثاق الله وعهده.

المقطع الثالث:

﴿ واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه، فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا

فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ (الآيات: ١٧٦- ١٧٦). ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (آية ١٨١). ﴿إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين﴾ (الآية ١٩٤). ﴿إن وليّي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين﴾ (آية: ١٩٦). ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ (آية ١٩٩).

هذه الآيات إذا تذكرنا أنها جاءت على أعقاب التجربة الموسوية، فسوف ندرك أن لها دلالات عميقة: خاصة إذا علمنا أن الرجل الذي أتته آيات الله فانسلخ منها واتبع الشيطان كان رجلاً من بني إسرائيل كما ذكر المفسرون[٦٠]. فإذا ضممنا إلى ذلك أن بني إسرائيل كانوا يمثلون السلطة الثقافية التي يلجأ إليها كفار قريش لمحاجة الرسول وإبطال دعوته، علمنا أن الآيات تريد أن تطعن في أساس تلك السلطة الثقافية المدعاة، وتشير إلى أن المصدر اليهودي الذي تفزع إليه قريش ليس بالضرورة هو الحكم العدل. وأن ذلك المصدر اليهودي، وإن كان معه شيء من الكتاب، إلا أنه لم يتبعه بل أخلد إلى الأرض واتبع هواه فصار هو والذين كذبوا سواء ﴿ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا﴾.

ثم بعد أن فرغت من الحديث عن الفرد الكاهن الذي لم يعصمه الكتاب من الضلال أردفت ذلك بالحديث عن (الأمة) التى تهدى بالحق وتعدل به، وهى أمة قد تكون غير مرئية بالنسبة لقريش، وذلك غير مهم فى ذاته، الذي يهم هو أن الدين ليس أمراً فردياً، وأن الحق ليس سبيلاً مندرساً لايعرفه إلا كاهن أو حبر، إذ توجد على مدى التاريخ أمة من الناس تقصده فتجده لتهدي به ولتعدل به، وإذا لم تكن تلك الأمة كثيفة الأعداد والعتاد فإن ذلك سيكون، وأن واجب الساعة هو قيام تلك الأمة؛ لأن وجودها ضرورة حياتية يتوقف عليه صلاح الأرض والخلق. وهذا المعنى يخص المؤمنين المضطهدين في شعاب مكة وينبههم ويعدهم لذلك الدور الديني التاريخي، ويدعوهم للقيام به حتى تنقطع بهم ولاءات الشرك ويخلص الولاء لله على مقتضى كتابه المنزل ﴿إن وليّي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى

الصالحين﴾. فالآية جمعت كما ترى بين (الأمة) الصالحة (والكتاب) المنزل (والولاء) لله، والأمة الصالحة تهدي بالحق وتعدل به، والكتاب المنزل نزل بالحق والعدل، والولاء لله هو توحد في الحق والعدل به، والعدل بالحق يستلزم بالطبع وكما أوضحنا قيام الدولة الإسلامية. فالاقتران ضروري بين مفهوم الأمة والكتاب والدولة، وهذه النقطة بالذات هي مفترق الطريق بين الدولة الإسلامية والدولة الثيوقراطية كما سنفصل ذلك لاحقاً حينما نتحدث عن خصائص الدولة الإسلامية.

وبهذه الإشارات المجملة والمتعدية لقريش من خلال تطبيقات الدين التاريخية تنتهي سورة الأعراف، ولكن الموضوع لم ينته بعد، فلابد من استعراض مفصل للواقع القرشي الحي ولطبيعة علاقاته السياسية، ولجوهر الصراع الذي يدور بينها وبين خاتم الرسالات. وذلك مانتجه لبيانه الآن في خاتمة هذا الفصل.

التجربة القرشية في مكة:

ونحن نستعرض معالجة القرآن لتجربة الرسول ﷺ مع قريش بمكة تواجهنا مشكلة اختيار، فأيّ جزء من القرآن نأخذ وأي جزء ندع والقرآن المكي جميعه كما نعلم، كان يتنزل على الوقائع القرشية في مكة، وبمناسباتها، وأمام هذه المشكلة يتعين على الدارس أن يختار منهجاً بعينه من بين اختيارات كثيرة. ولقد رأيت وأنا أتناول هذه الفترة أن أتقيد بأغراض البحث، وهي أغراض تهتم بالبحث عن أصل السيادة السياسية ومشروعيتها، وبواعث الفعل السياسي ومكانة الدولة في النسق الاجتماعي، ومكانة الأمة والأغراض التي تلتقي فيها والفلسفة التي تستند عليها. وما من سورة من القرآن إلا وهي تتطرق لهذه الأغراض. ولكن بعضها يتطرق إليه إجمالا وفي أعقاب قضايا أخرى، وبعضها يتطرق إليها بفحوى الخطاب وظلاله الوارفة، وهذه هي السور التي سوف أخرجها من إطار البحث ابتداء. ثم هناك سور أخرى تتناول بعض هذه القضايا قصدا وتعمد إليها عمدا، ولكنها تترك بقية المعاني لتكتمل في سور أخرى. وهذه السور تفي بغرض الدراسة، إلا أنها تحتاج إلى أن

يضم بينها؛ إذ إنها متباعدة في تواريخ النزول. والتباعد الزماني هذا يضعف من وحدة الموضوع. وإلى جانب هذين النوعين وجدت هنالك سورا من القرآن المكى تتعرض لهذه القضايا بصورة تكاد تكون جامعة مانعة، كما يقال في التعريف لدى المناطقة - وأقول تكاد، لأنها مثل بقية سور القرآن متعددة الأغراض وفيرة الموضوعات، إلا أن الغالب عليها هو الانصراف التام لمسألة السلطة السياسية والسيادة العليا في المجتمع، وما يتشعب منها من قضايا ويضاف إليها من مسائل. كما وجدت أن هذه السور نزلت على رسول الله ﷺ بمكة متتالية، يمسك بعضها بأعقاب بعض، في الفترة بين هجرة الحبشة ورحلة الطائف وفى السنوات الثلاث الأخيرة قبل الهجرة. قلت إنها سور متتالية حتى توشك أن تكون نسيجا واحدا من حيث وحدة المكان وقرب المسافة الزمنية. هذه السور ستكون هي موضوع الدراسة في المقام الأول، وسنثبت آياتها بنصوصها وسنضم إليها أرقام الآيات التي نحتاج إليها لتوسيع المعنى أو الاحتجاج له.

والسور المكية التى عنيناها هى سورة الزمر وغافر وفصلت والشورى والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف. وهى سور مكية ثمانية نزلت على التوالي وأثبتت في المصحف على التوالي. ولإرتباطها الموضوعي الذي ذكرت فسأعتبرها وحدة واحدة وأتصرف في ترتيب الآيات وعرضها، لا أتقيد في ذلك بالحدود بين السور، على ألا يكون في ذلك بالطبع إخلال بالصياغة أو خروج على التركيب اللغوي بما يفسد المعنى. والترتيب الذي جاء به الوحي هو الأمثل، وإنما الغرض من الترتيب الذي نأخذه أن يوضح المعنى الذي نريد النظر إليه، ولنا في نزول القرآن منجماً عبرة ودرس إن شاء الله. وسوف أشير بكلمة مقطع للآية أو لمجموعة الآيات التي أرى أنها تتناصر لتعبر عن معنى مشترك من المعاني التي أقصدها.

المقطع الأول:

١- ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ﴾ (الزمر ١).

٢- ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾ (الزمر٢).

٣- ﴿حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم﴾ غافر (١).

٤- ﴿حم تنزيل من الرحمن الرحيم﴾(فصلت ١).

٥- ﴿حم عسق كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم) (الشورى١).

٦- ﴿حم والكتاب المبين ﴾ (الزخرف ١).

٧- ﴿حم والكتاب المبين إنا أنزلناه في ليلة مباركة ﴾ (الدخان ١).

٨- ﴿حم تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ﴾ (الجاشية١).

٩- ﴿حم تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ﴾ (الأحقاف ١).

هذه الآيات هى الآيات الافتتاحية في السور المذكورة، ونلاحظ أنها جميعا تبدأ بعبارة حم تنزيل الكتاب أو تنزيل الكتاب أو حم والكتاب، فهي على عمومها وبلا استثناء تبدأ بالحديث عن الكتاب المنزل وتكون كلمة (التنزيل) بهذه الطريقة الكثيفة، واشتراك هذه السور في التركيز على مفهوم أن الكتاب منزل وليس موضوعاً هو الأمر الذي يلفت انتباهنا لنقدم سؤالاً: هل تود هذه السور أن تتعرض لمبدأ السيادة العليا في المجتمع ومشروعيتها فتقدم الفكر "التنزيلي" في مقابل الفكر "الوضعي "؟ كإجابة على سؤال لمن تكون الكبرياء في الأرض ؟.

لقد مر علينا في هذا الفصل من البحث ونحن نستعرض تجارب الرسل السابقين، أن الصراع الأساسى بينهم وبين أقوامهم كان يدور حول مبدأ السيادة العليا ومشروعيتها. ورأينا أن القرآن عادة يستخدم لفظ الكبرياء للتعبير عن

معاني السيادة العليا[61]. قال الزمخشري في تفسيره الكبرياء هي الملك، لأن الملوك موصوفون بالكبر، ولذلك فنحن لكي نجيب عن هذا السؤال نحتاج أن نقترب أكثر من هذه السور وذلك بالوقوف عند المقطع التالي:

﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾[62].

ذكر المفسرون أن الملأ من قريش يمثلهم الوليد بن المغيرة وأبو سفيان وأبو جهل وعتبة وشيبة ابنا ربيعة دعوا رسول الله ﷺ، أن يرجع عن دعوته ودينه إلى قريش على أن يعطيه الوليد نصف ماله ويزوجه شيبة بابنته، وذكر ابن عباس أن قريشاً دعت رسول الله ﷺ، إلى عبادة الأصنام وقالوا هو دين آبائك، فكانت هذه هي المناسبة الأساسية التي نزلت بها السور الثمانية التي نتعرض لها وقد اتخذت من ذلك مناسبة للتعرض للأمر من جذوره، ووضع الإطار التصوري الذي سيكون من بعد إطاراً لفلسفة السياسة في المنظور القرآني. وقولهم في الآية: (إنا وجدنا آباءنا على أمة) أي على دين، ومنه قول الشاعر بن الخطيم :

كنا على أمة آبائنا ويقتدى الآخر بالأول

قال الجوهري والأمة هي الطريقة والدين. «وقولهم فلان لا أمة له لا دين ولا نحلة»[64]. وهذا القول الذي سعت به قريش لرسول الله ﷺ له دلالة عميقة ؛ هي أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم على دين هو دين آبائهم الذي بدأه إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام- مما يعني أنهم لم يكونوا يستنكرون أصلا أن يكون الدين هو أساس الاجتماع، وأن يكون الإطار المرجعي الذي يحتكم إليه في شؤون السيادة العليا في المجتمع. وأن حكومة الملأ التي يمثلونها هي حكومة تقوم على أساس من قيم الدين. وإذا كانت هنالك رسالة دينية جديدة تجدد دين إبراهيم وتكمله فهم أحق بها من غيرهم. وفي هذا المعنى روي أن الوليد بن المغيرة - وكان يسمى ريحانة

قريش - كان يقول لو كان ما يقوله محمد حقا لنزل - أي القرآن ـ على رجل من القريتين عظيم، والرجلان المقصودان بمكة والطائف قيل هما الوليد بن المغيرة عم أبي جهل وأبو مسعود عروة الثقفي من الطائف. وذكر أن أبا جهل كان يستنكر نزول القرآن على ﷺ ويقول ما فيها - أي مكة أعز مني ولا أكرم[٦٥]. هذا هو مجمل الدعوة كما حكاه القرآن وأيدته كتب السيرة والأخبار، وهي دعوة يتولى القرآن فيما يلي ابتعاثها من أصولها وتقويمها، ليؤسس عليها بعد ذلك إطاره المحكم وقوله الفصل في الموضوع برمته.

يقول تعالى: ﴿ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأن لم يسمعها فبشره بعذاب أليم﴾. ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾[٦٦]. فالقرآن هنا يصف الملأ من قريش في دعواهم تلك " بالإفك"، وقد وصفهم في سورة الزخرف بالترف، والإفك لغة يشتق من أفك عن الشيء، صرفه وأفكه الأمر عن وجهه قلبه وصرفه، وائتفكت الأرض انقلبت بمن عليها، والمؤتفكات في القرآن هي القرى التى انقلبت على وجوهها حينما خسفت بها الأرض[٦٧]. فمادة هذه الكلمة بمختلف اشتقاقاتها تشير إلى معنى " الانقلاب" فإذا ادعى الملأ من قريش أنهم على دين آبائهم ووصفت دعواهم تلك في القرآن " بالإفك" فما ذلك إلا ليعني أنهم قد " انقلبوا" على ذلك الدين، وأن قواعد الدين الإبراهيمي هي هذه التي جاءتهم بها الشريعة المحمدية، فالأولى إذن أن يعودوا هم إلى محمد، لا أن يعود محمد ﷺ، إليهم. وحكومة الملأ - على هذا النظر - هى حكومة انقلابية ساقطة عنها الشرعية، ولذلك أعقبت هذه الآية مباشرة توجيهات لرسول ﷺ: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون)[٦٨]. ثم يذهب القرآن من بعد ذلك ليربط بين الشريعة المحمدية وبين أصل الدين الواحد المفترى عليه: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي

إليه من ينيب﴾. ﴿وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب﴾.

﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولاتتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾[٦٩].

فهذه الآيات تحتوى على إشارات تصحيحيةمهمة منها :أولاً: أن محمدا ﷺ لم يأت ليبدأ دورة دينية تبدأ من العدم، وأن شرع الله لم يبدأ به ولا بإبراهيم وإنما بدأ بنوح، ثم لم يزل الأمر من بعده (كما ذكر ابن العربي) يتأكد بالرسل ويتناصر بالأنبياء واحداً بعد واحد وشريعة بعد شريعة، حتى ختمها الله بالشريعة المحمدية، وذلك يعنى أن حكومة الملأ من قريش إذا كانت تؤسس شرعيتها على إرث الدين الإبراهيمي، فإن هذا الأساس الآن ليس موضع تسليم، كما يعني من جهة أخرى أن كل إسهام بشري قدم على هدي الدين الإبراهيمى أو في إطاره الثقافي فإن الدين المحمدى أحق به، بل سيتغذى به لإقامة الدين، بعد أن ينفي عنه ما ألصق به من إشراك وإفك. وهنا يطرح بعض العلماء سؤالاً مفاده: " هل أن الرسول ﷺ كان متعبداً بدين قبل الوحي أم لا ؟ وقد ذكر القرطبي في تفسيره أقوالاً متعددة بصدد الإجابة عن هذا السؤال؛ فمن العلماء من منع ذلك مطلقاً وأحاله عقلاً، ومنهم من توقف فى ذلك وترك قطع الحكم عليه بشيء، وقالت طائفة ثالثة إنّه كان متعبداً بشرع من قبله وعاملاً به، ثم اختلفوا من بعد ذلك في التعيين، فذهبت طائفة منهم إلى أنه كان على دين عيسى، لأنه ناسخ لجميع الأديان والملل قبله، واعترض عليهم بأن النبي لا يجوز أن يكون على دين منسوخ، وذهب آخرون إلى أنه كان على دين ولكن عين الدين غير معلومة عندنا، ثم قال القرطبي بعد أن سرد كل هذه الأقوال، وقد أبطل كل هذه الأقوال أئمتنا؛ إذ هي أقوال متعارضة وليس فيها دلالة قاطعة، وإن كان العقل يجوز ذلك كله، ثم قال: والذي يقطع به أنه -عليه السلام-

لم يكن منسوبا إلى أحد من الأنبياء نسبة تقتضي أن يكون واحداً من أمته ومخاطباً بكل شريعته، بل إن شريعته مستقلة بنفسها مفتتحة من الله الحاكم جل وعز. وإن قول الله: ﴿شرع لكم من الدين﴾ يعني إقامة الدين والتوحيد مما تختلف فيه الشرائع [٧٠]. وهذا ما ذكرته آنفا وأوردت معه قول ابن العربي الذي لا يخرج عما قاله القرطبي هنا.

ثانياً: إن الدين لم يشرع لمحمد في خاصة نفسه، فطالما أنكم مؤمنون، والخطاب إلى قري، بإبراهيم وبأصل دينه فهذا الشرع المحمدي هو شرع لكم وبموجبه سيتولى محمد ﷺ، إقامة العدل فيكم، باسم الأمم التوحيدية السابقة جميعا، وبإذن الله الذي أرسله هادياً. وإقامة العدل في الناس والذي أمر به الرسول ﷺ، كما في الآية ﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾ تعني بصورة بينة أن يتولى قيادة الناس، لأن أصل العدل في الأرض هو أن تكون الكبرياء فيها له وحده، وذلك يعني ضرورة إنزال الملأ القرشي من موضع السيادة السياسية، بعد أن جردوا من الشرعية التاريخية التي كانوا يستندون عليها.

قلت إن معنى الآية: ﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾ هو أمر مباشر لرسول الله ﷺ أن يتولى القيادة السياسية في المجتمع القرشي، وهذا المعنى لم يأت عرضاً في ثنايا الآيات، وإنما قصد على وجه التحديد، لأن الآيات التي تلي هذه مباشرة تركز عليه لتؤكده، ففيها يخاطب الرسول ﷺ بقول الله تعالى: ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب﴾ قال القرطبي في تفسيرها: إن الله يحض رسوله على العمل بالكتاب والعدل، والتوبة والعمل بالشرائع قبل أن يفاجأ بيوم الحساب [٧١].

فكيف يعمل الرسول ﷺ بالشرائع ويقيم العدل في الناس ما لم يشرع فوراً في إقامة الدولة، ولكن قد يقال هنا على سبيل الاعتراض - كيف تقام الدولة في مكة، والمسلمون كانوا أفراداً ولم يصيروا أمة بعد، وليست لهم أرض يقيمون

عليها دولة الشريعة ؟ ذكر الدكتور محمد سليم العوا في هذا الصدد ما يلي: كان المسلمون في هذه الفترة المكية أفراداً قبلوا الدين الجديد الذي بشر به الرسول ﷺ، وآمنوا به واضطهدوا لأجله، ولكنهم لم يكونوا (أمة) منفصلة عن بقية الناس في المجتمع المكي في مجموعه، ولم تكن لهم أرض يمكن أن تمارس عليها قيادتهم أي نوع من السيادة حتى يمكن لها أن تقيم فوقها حكومتها، التى تطبق تعاليم الشريعة التى ينزل بها الوحي . وفي هذه الفترة كان الرسول مجرد داعية إلى الدين الجديد الذي أمر أن يبشر به الناس(٧٢).

أما قوله إن المسلمين لم يكونوا أمة، فليس يصح إلا على مذهب من يرى أن الأمة هي الجماعة من الناس، المختصة بأرض ذات حدود جغرافية وسياسية، تمارس فيها السيادة وترفع فيها العلم. وهو مذهب أفرزته تجربة السياسة الغربية الحديثة المنفعلة بتمايز القوميات والأعراق، واقتطاع الأراضى بينها وإقامة الحدود المعترف بها في المجتمع الدولي. أما إذا نظرنا للأمر من زاوية أخرى، فسنرى أن الأمة في التعبير القرآنى لاتعني بالضرورة الجماعة المنفصلة عن بقية الناس، والمنحازة إلى أرض خاصة تمارس فيها السيادة الكاملة، وإنما الأمة هي الجماعة من الناس يجمعها قصد إقامة الدين ويدفعها ذلك القصد، وقد يكون العدد قليلا، إلا أن ذلك لا ينفي عنها معنى الأمة، فقد كان إبراهيم -عليه السلام- فرداً واحداً ووصف بأنه أمة، كما أن الانفصال عن بقية الناس والاستئثار بأرض مخصوصة ليس هو من شروط الأمة في شيء. وإذا كان الملأ من قريش يدعون أنهم أمة إبراهيمية، ويجعلون ذلك أساسهم التاريخي والمنطقى لدعوى استحقاقهم السيادة في الأرض المكية، فإن المؤمنين كذلك يظنون أنهم أمة إبراهيمية توحيدية، ويطالبون بأن يكون لهم نفس حق الإقامة بمكة والسيادة فيها، ليس إدعاء عصبياً وإنما دعوة قائمة على كتاب منزل ورسول مبعوث.

ففكرة المداولة في الأرض والمغالبة هي جزء أساسي في فلسفة التاريخ الإسلامي؛ فليست هناك بالضرورة أرض مقدسة مخصوصة ينحاز إليها المؤمنون، وليست هناك منهجية تدعو للمفاصلة بين من آمن ومن هو في طريقه للإيمان. وإذا

كان مشركو مكة يقرون بأصل الدين الواحد ويقتدون بآثار إبراهيم، فالمسلمون كذلك يسيرون على الأصل الإبراهيمي، فهم إذن أمة واحدة، وحد بعضها وأشرك البعض وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم، والفريق الذي أشرك هو أمة الدعوة الذي آمن هو أمة الإجابة، كما ذهب لذلك بعض المفسرين[٧٣]. والمشركون والمؤمنون هم جميعا أمة محمد ﷺ كما جاء في القرآن ﴿ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون﴾[٧٤]. فمن آمن بمحمد يكون قد صار عضواً في أمة محمد المسلمة واتصل بأمة الإسلام الكبرى التي بدأت بآدم ونوح، والذي يكفر برسالة محمد يكون قد انحبس في أمة محمد الكافرة التي انقطعت عن أصلها بفعل الشرك والإفك، ولوشاء الله لجعلهم أمة واحدة أي متفقين على الإيمان. وستعمل كل فئة على مكانتها وستنشط كل فئة في إقامة سلطانها على الأرض الواحدة. وما لم يعمل المشركون على فصل الرسول ﷺ، ومن آمن معه من الناس فإنه لن ينفصل، وما لم يعملوا على إخراجه من الأرض فسوف لن يخرج، لأن منطق الدين هو أن يغالب الشرك في مكانه وينتزع منه السلطان والأرض والناس لإقامة العدل، لا أن ينسحب هو من الأرض أو ينعزل عن الناس جاء في القرآن: ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه عذاب مقيم﴾[٧٥].

فهو يخاطبهم باعتبار أنهم (قومه) ويدعوهم إلى مبدأ حرية الفعل السياسي والديني في داخل إطار الأمة الواحدة والأرض الواحدة، فمن استطاع أن يثبت أن الحق معه والشرعية له استحق ذلك، ومن انكشف إفكه واستبان افتراؤه تنحى عن قيادة الناس. قال الزجاج في شرح الآية: اعملوا على مكانتكم، أي على تمكنكم في الدنيا فسوف تعلمون من تكون له العاقبة المحمودة، أي النصر ووراثة الأرض والجنة، وهو تهديد وليس أمراً لهم بالثبات على ما هم عليه[٧٦]. ويتكرر هذا المعنى ذاته في مواضع أخرى من القرآن [٧٧].

ولقد اقتضت حكمة الله أن تستمر هذه المداولة بين الفئة الكافرة والفئة المؤمنة في الأرض الواحدة، حتى بعد أن يتم النصر والتمكين لفئة المؤمنين، لأن

انتصار الإسلام وقيام دولته لا يعني إخراج المشركين من الأرض أو إجبارهم للدخول في الدين - كما بينا سابقا. والغريب أن الدكتور محمد سليم العوا الذي أثبتنا رأيه فيما يتعلق بضرورة الأرض المخصوصة للأمة المؤمنة، حتى يكونوا أمة منفصلة تقيم سيادة شرعها على أرضها المنفصلة، قرر هو نفسه أن المسلمين حينما تهيأت لهم الظروف السياسية في المدينة، ووجدوا الأرض المنفصلة وأقاموا فيها سيادة الشريعة، سمحوا فيها بوجود المشركين مرة أخرى يقول: (ومن تقرير هذه القاعدة فإن «الشعب» في هذه الدولة الإسلامية الأولى لم يكن في تكوينه قاصراً على المؤمنين فحسب، وإنما اعتبر جزءاً منه مشركو المدينة ويهودها، ومن ثم أصبح عنصر الإقليم «المدينة» هو الذي يعطي الحق في المواطنة أي في عضوية المجتمع)[٧٨].

فإذا استحق المشرك واليهودي أن يكونا أعضاء في المجتمع المسلم ،ولم ينكر عليهم حق الحياة والبقاء في الأرض، فلماذا ينكر ذلك الحق بالنسبة للمواطن المسلم في المجتمع المكي، ويطالب بأن يبحث له عن أرض يقيم فيها شريعة الله، وأن يبحث عن ناس يكون منهم الأمة المسلمة خارج مكة؟

لقد رأينا من قبل ونحن نستعرض تجربة موسى، كيف أن جماعة من المفكرين والمفسرين صوروا الأمر كأنما مهمة موسى الأساسية في مصر كانت هي انتظار الإذن بالخروج شوقاً إلى أرض الميعاد، مع أن الوعد لموسى بالأرض لم يأته وهو في مصر وإنما أتاه بعد الخروج منها، ولم ينتبهوا إلى أن مهمة موسى الأساسية كانت هي إقامة الدين في مصر ذاتها ولم يخرج منها إلا مضطراً. وكذلك نرى الآن أن بعض المفكرين يظن أن فترة محمد ﷺ في مكة، لم تكن إلا انتظاراً لأن يؤذن له بالهجرة إلى المدينة ليقيم فيها دولته. وفي هذا الاتجاه ذهبوا يقولون إن الرسول ﷺ كان آنئذ مجرد داعية وان أتباعه لم يكونوا إلا أفرادا كما ذهبوا للقول بأن القرآن المكي لم يكن إلا مبادئ عامة، وأسساً نظرية يراد لها أن تنفذ

في المدينة [٧٩]. وهذا كله في تقديرنا غير صحيح، فقواعد الإسلام وأسسه النظرية هذه لم تقرر في فراغ، وإنما تقررت من خلال العمل السياسي ذاته الذي كان يقوم به الرسول كقائد سياسي، وليس كمجرد داعية فيلسوف أو منظر سياسي، والأعوام التي قضاها بمكة لم تنته إلى إقامة الدولة الإسلامية فيها واستكمال السيادة، هذا صحيح ولكن الصحيح أيضا أن حركة المسلمين بمكة كادت أن تفي بمعظم أغراض الدولة، فكان المشركون أنفسهم ينظرون إليها بهذا المنظار ،وذلك ما سنفصله في مكانه من البحث حينما نتحدث عن تجربة الرسول ﷺ، السياسية بمكة.

خصائص الدولة الإسلامية:

قلت فيما سبق إن الرسول ﷺ أمر أن يقيم العدل بين الناس وأشرت إلى أن في ذلك إلزاماً بإقامة الدولة الإسلامية. فما خصائص هذه الدولة الإسلامية على ضوء ما تقدم من إيضاحات؟

أولا: ستكون دولة توحيدية تحريرية:

فطالما أن العدل يعني أن يوحد الولاء لله، فإن توحيد الولاء سيحرر الناس، فهي دولة تصل للحرية عن طريق التوحيد. إذ إنها بتنفيذ مفهوم الأصل الإنساني الواحد ستبطل الإسترقاق والاستكبار معا. أي ستبطل التحكم في رقاب البشر كما ستبطل التحكم في عقولهم. كما أنها بتنفيذ مفهوم إسناد السيادة العليا لله ستحرر الناس من الإشراك الوثني والطغيان البشري. يقول تعالى: ﴿ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلماً لرجل هل يستويان مثلاً؟ الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾[٨٠].

ذكر في معنى هذه الآية أن العرب (كان بعضهم يتشاركون في شراء العبيد وقد يبيع بعضهم حصصهم من العبيد لشركائهم أو لغيرهم، وقد يمّن بعض منهم على عبده أو عبيده فيتنازل عن حقه فيه أو فيهم، ويبقى العبد مملوكاً للشريك

الآخر أو لبقية الشركاء لحقهم فيه)[٨١]. والآية تتحدث عن حالة العبد الذي تكون في رقبته حقوق كثيرة لشركاء متشاكسين، فتتعدد ولاءاته تبعاً لتعدد أسياده، فتضطرب وفقا لذلك سائر أوجه حياته فلا يصيب خيراً، وقد جاءت هذه الآية مثالا للمقارنة بين حالة التوحيد وحالة الشرك، لتعني أن توحيد الولاء لله يسقط الولاءات الأخرى، فيتحرر الإنسان فيكون عبداً لإله واحد فلا يتحكم في رقبته سيد ولا في عقله كاهن. جاء في الطبقات الكبرى لابن سعد عن محمد بن حميد العبدي عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قام النبي ﷺ خطيباً في شأن بريرة حين أعتقتها عائشة واشترط أهلها الولاء فقال ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ؟ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فشرطه باطل، وإن اشترط مائة مرة فشرط الله أحق وأوثق»[٨٢] فشرط الله الذي تسعى الحكومة الإسلامية للإيفاء به، هو إسقاط التحكم في رقاب الناس أو في أرزاقهم أو في عقولهم، فيعودون للولاء الواحد والتوحيد الخالص، وهذا الشرط نفسه - أي شرط الإيمان التوحيدي - يلتزم به الفرد التزاماً طوعياً دون إكراه، ولا تقوم الحكومة الإسلامية ذاتها إلا بعد وجود هذا الشرط الابتدائي، فهو شرط وجود وبقاء بالنسبة لها، والدولة في المنظور الإسلامي يسبقها عقد الإيمان التوحيدي بين الفرد وربه، يلتزم فيه الفرد بالسعي القاصد والكدح المستمر لإخلاص الدين لله، ثم تقوم الدولة بموجب عقد بتنفيذ المشروع الذي أبرم في الميثاق التوحيدي.

ولسوف نرى حينما نستعرض نظريات العقد الاجتماعي عند هوبز وجون لوك، كيف أن الفرد يلتصق بالدولة ويتنازل لها عن حريته ليضمن الحفاظ على نفسه وماله من اعتداء الآخرين. وسوف نرى كيف أن نظريات العقد الاجتماعي هذه، تدخل الفرد الحر في دائرة ثلاثية من الاستعباد لا انفكاك عنها، الاستعباد الأول يأتيه من جانب النظر الأحادي للوجود باعتباره مادة دنيوية لا آخرة بعدها، فيقدس مكتسباته المادية ويجعل الاستمتاع بها قيمة تعلو على ما عداها من قيم، ولكي يحافظ عليها من اعتداء الآخرين فهو على استعداد للتنازل عن جزء من إرادته

الحرة للدولة لتحميه بأجهزتها وإجراءاتها. ومن هنا يأتي البعد الثاني للاستعباد لأن الدولة تركب من هذه الحريات المهداة كلا سلطوياً ضخما، وبناءً فنيًا معقداً "لفياذان" في تعبير هوبز، فيحيط بالفرد إحاطة تامة، لا يستطيع أن ينقلب عنها أو ينقلب عليها حتى ولو اعترف له في الدستور بذلك الحق، وبذلك يتحقق البعد الاستعبادي الثالث وتنغلق الدائرة الثلاثية على الفرد. وفي مثل هذا المناخ الثقافي الذي أفرزه الفقه السياسي العلماني الغربي المنقلب على أصول الدين وأغراضه، يتضخم لفظ الحرية بصورة لا مثيل لها بهذا الحجم في الأدب السياسي الإسلامي، وذلك لأن الفرد المؤمن في نظرية الميثاق الإسلامي قد خرج أصلاً من قهر الاستعباد المادي، حينما آمن بتوحيد الوجود لا أحاديته، فجعل القيمة العلوية للوجود الغيبي، مما يجعل الوجود الراهن وجوداً دنيوياً لا يستحق أن ينقطع أساسا له، بل ينبغي أن يتحرر منه. والدولة تنشأ في هذا الإطار لا كأداة تمتص حريات الآخرين من الأفراد، وإنما كأداة تنمي قدراتهم على التحرر، وتعينهم على إنجاز مشروع التوحيد الذي أبرم في الميثاق، ومن ذلك وحده تستمد مشروعيتها وأسباب بقائها.

ثانيا: ومن خصائص الدولة الإسلامية:

أنها دولة للناس، يقول تعالى: ﴿إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل﴾[٨٣].

والكتاب هو الأصل الذي بموجبه يقوم الرسول بالعدل في الناس ويكون الدولة، فإذا كان هذا الكتاب «للناس» أصلا فالدولة التي تقوم به هي أيضا دولة «للناس»، ولا يمكن أن تكون دولة لفرد أو لفئة أو لطبقة طالما أن الكتاب يقرر وحدة الأصل الإنساني وربانية المصدر السلطاني.

ويذهب الدكتور علي شريعتي في هذا المجال مذهبا بعيداً فيقول إن القرآن بدأ باسم الله وانتهى باسم الناس، وإن كلمة الله وكلمة الناس يأتيان على الترادف في الأمور العامة التي تتعلق بالمجتمع ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا﴾،

تعني من يقرض الناس، وأن الملك لله يعني أن الملك للناس وهم الذين يمثلون الله على الأرض وأن الدين لله، يعني الدين للناس، وعنده أن كل التركيب والمحتوى الديني هو من أجل الناس، فلا يصح أن تحتكره مؤسسة أو فئة تعرف بالكهان أو الكنيسة أو غيرها من الأسماء[٨٤]. والمعنى الذي قصده صحيح لولا استخدامه لعبارات صارخة ولهجة تشبه لهجة المعتزلة الذين يذهبون في تنزيه الله عن الظلم للقول بأنه «يجب» عليه أن يراعي الأصلح لعباده.

وقولنا إن الكتاب للناس وأن إقامة الدولة من أجل الناس، قصدنا من ورائه أن نذكر أن خصائص الدولة الإسلامية هي أن ترعى مصالح الناس الحقة بعد أن تقيم العدل فيهم، ومصالح الناس الحقة تعني حفظ الدين والنفس وما اقترن بهما من عقل وعرض ومال.. أو كما عبر عن ذلك الماوردي أوجز عبارة حينما قال: إن غاية الدولة (هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[٨٥]. وقد فصل هذا الأمر فقه المصالح بما لانزيد عليه ولامجال له هنا.

ثالثاً: ومن خصائص الدولة الإسلامية:

أنها دولة قانون يحتكم فيها الناس حكاماً ومحكومين إلى شريعة معلومة ذات قواعد موضوعية ووجود مستقل، يقول تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون﴾[٨٦]، ويقول : ﴿وماختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب﴾[٨٧]. ﴿ الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان ومايدريك لعل الساعة قريب﴾[٨٨].

وفكرة الاحتكام إلى شريعة موضوعية معلومة النصوص والقواعد لم تتبلور إلا حديثاً في النظرية السياسية والفقه الدستوري، فقد كانت الممارسة الرومانية غير ذلك، إذ اعتبر الإمبراطور هو مصدر القانون، وتطور القانون الروماني كله تحت سلطان هذه المفهوم، وحينما ظهرت فكرة القانون الطبيعي على يد سيسرو[٨٩]، وأعلن فيما بعد أن القانون الصائب هو الذي يتطابق فيه العقل مع الطبيعة، وأنه

قانون كلي وأبدي ومستمد من الله مباشرة، ومن أنكره تناقض مع طبيعته البشرية وأعتبر ذلك بمثابة انقلاب كبير وخروج على السلطان الروماني وموروثاته الدستورية. غير أن فكرة القانون الطبيعي ذاتها على مافيها من نقائض التقطها آباء الكنيسة، ليخرجوا على منوالها فكرة الحق الملكي المقدس وليؤكدوا، فيها أن الفرد عليه أن يطيع قانون الدولة أياً كان نوعه، وأنه لايجوز له أن يقاومه، وأن القانون السيء هو وسيلة ربانية لمعاقبة المذنبين، وأن الدولة والكنيسة تعملان معاً على وضع القانون لحفظ السلام والأمن في الأرض [٩٠]. واستمر الحال على هذه الديكتاتورية الكنسية طوال القرون الوسطى حتى قام أحد أساتذة جامعة باريس يدعى مارسيليز البادوى (Marsilius of Padua) في القرن الرابع عشر (١٣٢٤) ليعلن أن الحكومة يجب أن تستمد مشروعيتها من الجمهور، وأن الملك يجب أن ينتخب بواسطتهم وأن يكون مسؤولا لديهم ومقيداً بالقانون. ثم جاء بعده وليام الأوكامي ليعلن أن الحاكم ينبغي أن ينفصل عن اللاهوت ويكون علمانياً، يستمد سلطته من رضاء المحكومين ويكون مقيداً بالقانون. واستمر هذا التيار حتى انتهى إلى فلاسفة التنوير وأصحاب النظر الوضعي والعقد الاجتماعي، الذين تأكد على يديهم - وبعد ثورات أوروبا الكبرى - مبدأ أن تكون الدولة خاضعة للقانون[٩١].

أما القرآن كما رأينا في الآيات السابقة وعلى طول هذا الفصل فيقرر ابتداءً أن الرسول والمؤمنين جميعا يقعون تحت دائرة التكليف والمساءلة، ويحتكمون إلى الشريعة، كما يقرر بصفة حاسمة أن الشريعة (منزلة) وليست موضوعة، إذ إن وضع الشرائع ليس من اختصاص البشر، وإنما هو لله وحده، والشريعة المنزلة تختلف عن القانون الطبيعي الذي تستلهمه العقول استلهاماً فتصيبه أو تخطئه. وإنما هي نصوص وقواعد محكمة تجتهد العقول في إيجاد صيغ عملية لتطبيقها لا في البحث عنها.

رابعاً: ومن خصائص الدولة الإسلامية:

أنها دولة غير ثيوقراطية. ولقد ذكرنا من قبل أن الدولة الإسلامية محصورة بين الكتاب والأمة، ثم ذكرنا أن هذه النقطة بالذات تفرق تفريقاً بيناً بينها والدولة الثيوقراطية. ونود هنا أن نوضح ذلك الفارق لأن العقل المعاصر، تحت ضغط العلمانية الغربية الحديثة، ظل لايتصور قيام حكومة دينية لاتكون شبيهة بالحكومة الثيوقراطية، ولسوف تنتفي هذه الصفة عن دولة الإسلام إذا عرفنا على وجه التحديد ما المقصود بالثيوقراطية. لقد نشأ هذا المصطلح في بدايته لوصف الدولة اليهودية من بعد موسى وقد اقتبس من الممارسات الدينية المنحرفة في فجر التاريخ، حيث كان الناس يجتمعون في شكل عصائب وبطون وقبائل، وكان الدين قد انحرف عن مساره التوحيدى ليصبح دين قبيلة مخصوصة Henotheistic يفرد فيه إله مخصوص لكل قبيلة على حدة. بحيث يكون الإلة ذاته عضواً من أعضاء القبيلة يغضب لغضبها ويفرح بنصرها، وكانت علاقاته بها غير منضبطة بالطبع. فهو تارة ينظر إليه كأب وتارة ينظر إليه كقائد حربى وتارة ينظر إليه كالملك. حتى استقر أخيراً عند القبائل السامية في صورة ملك يرافق القبيلة في حلها وترحالها، فعرف هذا الوضع بالثيوقراطية الهينوثية، حيث يكون الملك الإله واضعاً للقانون ومنفذاً له بالطرق التي يعرفها هو وحده. ولما عرف الإسرائيليون فكرة التوحيد عن طريق الرسل خلطوا بينها وبين الثيوقراطية الهينوثية الوثنية، وذلك في فترات انحرافاتهم الدينية الكثيرة فصار جاهواه عندهم هو الإله المخصوص لقبيلة بنى إسرائيل مثلما للقبائل الأخرى آلهة، ولقد أشار القرآن الكريم لهذا التقليد المنحرف حينما حكى قولهم لموسى: ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون﴾[٩٢]. ثم إنهم عادوا من بعد موسى لجهالاتهم القديمة فكانوا إذا نشب بينهم صراع في تفسير نصوص الكتاب التمسوا الحل عند رجال المعبد، الذين تطوروا ليكونوا طبقة من الرهبان، يحرسون معبد جاهواه، ويفسرون كتاب جاهواه، فنشأ ارتباط ثالوثي بين المعبد والكتاب والكاهن، وصار هذا الثالوث سلطة تمتاز

بالغموض والخصوصية والسرية، وصار له السلطان الأعلى في شؤون الدين والسياسة والحرب. وقد اجتمعت هذه السلطة في عهد ملوك بني إسرائيل في شخص الملك الذي يحكم بإرادة الله، مدعيا أنه ابن جاهواه الذي يهتدي بأنواره ويعرف طرائقه، وحينما وصفت الدولة اليهودية بالثيوقراطية كان الوصف متجها لطبقة الكهنوت الحاكمة التي تحتكر إرادة الله[٩٣].

وهذا المنحى برمته - كما ترى على ضوء بياننا السابق - مختلف عن الوجهة القرآنية التي يتأكد فيها أن الأمة - وليس الأفراد أو الكهان أو الملك - هي التي تتولى مهمة الهداية بالحق المنزل وإقامة العدل بموجبه. وبديهي طالما أن هذا كتاب منزل فإن البداية والحاكمية هي للكتاب، والأمة تلي ذلك - وهذا فرق آخر بين الدولة الإسلامية والديمقراطيات الغربية الحديثة. يقول المودودي في هذا الصدد: «فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الإلهية أو الثيوقراطية، ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عن الحكومة الإلهية اختلافاً كبيراً، فإن أوروبة لم تعرف فيها إلا الثيوقراطية التي تقوم فيها طبقة للسدنة (Priests Class) مخصوصة يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ويسلطون ألوهيتهم على عامة، أهل البلاد، متسترين وراء القانون الإلهي، فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية. أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها، وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله. ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة الثيوقراطية، الديمقراطية، Theodemocracy أو الحكومة الإلهية الديمقراطية لهذا الطراز من نظم الحكم لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة وذلك تحت سلطة الله القاهرة[٩٤].

وإذا قلنا إن الدولة الإسلامية قائمة على ميثاق التوحيد الذي ينتهي إلى تحرير الناس من سلطة الناس، فإن هذا التحرير سيقوض سلطان قريش، لولا أن

الملأ من قريش لا يزال يستند على ركيزة سلطوية أخرى هي الركيزة الاقتصادية. فإذا استطاع محمد ﷺ أن يقضي على ادعاءات الشرعية الدينية التاريخية أو أثار حولها الشكوك، فما زالت هناك القدرة الاقتصادية التي يتقوى بها المترفون ويتوصلون بها إلى السيادة والتمكن، ولقد وصفهم القرآن بالإفك والترف، ولقد تابعنا دعاوى الإفك وآثاره لنعود لنتابع ظاهرة الترف وآثارها في الوضع السياسي والإنساني.

قال تعالى: ﴿فلا يغررك تقلبهم في البلاد﴾ [٩٥]. قال ابن عباس في تفسيرها: يريد تجارتهم من مكة إلى الشام، وقيل له ما يغرك ما هم فيه من الخير والسعة في الرزق فإنه متاع قليل في الدنيا[٩٦].

﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أكثر منهم وأشد قوة وآثاراً في الأرض فما أغنى عنهم ما كانو يكسبون﴾[٩٧].

والمعنى المشار إليه هنا هو أن الثراء والترف واستحواذ الثروات المستند على فلسفة الإشراك، ينطوي بالضرورة على الظلم. وأن الذي يجمع الثروة على ظلم يجمع معها أسباب فنائها، فإذا أقام على ذلك سلطاناً سياسياً فهو سلطان يحمل في أحشائه أسباب فنائه، وهو معنى الأخذ بالذنوب الذي يتكرر في القرآن.

قال تعالى: ﴿وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين﴾[٩٨].

ذكر القرطبي في تفسيره أن معنى: ﴿قيضنا لهم قرناء﴾ أي أحوجناهم إلى الأقران، بمعنى أحوجنا الفقير إلى الغني لينال منه والغني إلى الفقير ليستعين به، فزين بعضهم لبعض المعاصي[٩٩]. وهذا المعنى يتسع ويتضح في سورة الأنعام ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون﴾[١٠٠].

قال ابن عباس في تفسيرها: إن العذاب الفوقي هو ظلم الحكام والأمراء والعذاب التحتي هو سفلة الناس والعبيد[١٠١]؛ وكأن الآية في عمومها تشير إلى ظاهرة التحلل الاجتماعي التي يمر بها المجتمع المكي، الذي يتفشى فيه ظلم حكومة الملأ، ويزداد فيه الشعور بالغبن عند «سفلة» الناس، كما عبر عنهم ابن عباس، وهو وضع متآكل من داخله وآيل إلى السقوط، وكل ذلك ليس في صالح قريش ولن يؤدي إلى تمكنها السياسي حتى لو كثر تقلبها في البلاد وانتشرت قوافلها.

وربما احتجنا في هذا المكان من البحث إلى أن نلقي نظرة سريعة إلى وضع مشركي مكة الاقتصادي، فإن ذلك قد استأثر بمساحة واسعة في آي الذكر المكي وحظي بتركيز شديد.

ذكر مونتجمري وات في كتابه: "محمد في مكة" ما يلي: كانت مكة وهي موطن محمد خلال نصف قرن، مدينة تجارية بحتة، ولقد تم تطور المدينة كمركز تجاري مع وجود (حرم) أو معبد يؤمه الناس دون أن يخشوا السطو عليهم، ولم يكن المكيون في الأصل سوى وسطاء وبائعي مفرق، ولم يكونوا مستوردين أو متعهدين يقومون بتنظيم القوافل، ولكنهم في نهاية القرن السادس الميلادي سيطروا على القسم الأكبر من التجارة بين اليمن وسوريا، وهي طرق رئيسية كانت تمد الغرب بسلع الهند الثمينة وبخور جنوبي الجزيرة وكانت الطائف تنافس مكة في التجارة، وإن كانت مكة تتمتع بمركز قوي فلقد كانت مكة آنئذ أكثر من مركز تجاري، كانت مركزاً ماليا[١٠٢].

«وصاحب المال عند أهل الجاهلية من له تجارة وجمع منها مالاً، أو من له زرع ونخل جاء إليه بربح طيب، أو من له إبل، والإبل عند العرب هي (المال) ومقياس ثراء الإنسان. وقد أشار أهل الأخبار إلى رجال جاهليين ومخضرمين كان يملك كل واحد منهم عشرات الألوف من الدراهم عدا الإبل والمزارع والأملاك. وكان استعمال الأغنياء لآنية الذهب والفضة في أكلهم وشربهم معروفا بمكة، وقد

كان يترك أثراً في نفوس الفقراء الذين لا يملكون قوتا.. وكان أغنياؤهم يعيشون عيشة مترفة يحتسون بآنية من ذهب حتى قيل لأحدهم «حاسي الذهب» «وشارب الذهب»، ويستخدمون الأثاثات الفاخرة والمذهبات على حين يعيش بعضهم عيشة كفاف.. وكان أبو لهب رجلا ثريا كسب مالاً وذرية ذكوراً وهو من أعمام النبي واسمه عبد العزى، وكان يرى نفسه لكثرة ماله وولده أنه من رجال قريش وسادتهم فلا يليق به اتباع ابن أخيه محمد وهو أصغر منه سناً وأقل مالاً، وكان أبو سفيان تاجراً وكان العباس بن عبد المطلب من أثرياء قريش وعرف آل مخزوم بالثراء في الجاهلية والإسلام، وعكرمة بن أبي جهل كان من أغنياء قريش. وكان الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس من تجار مكة. ومن أغنياء الطائف مسعود بن معتب الثقفي، قيل إنه كان له مال عظيم وأنه أحد من قيل فيه أنه المراد من الآية ﴿على رجل من القريتين عظيم﴾. ومن رجال الطائف الأثرياء مسعود بن عمرو بن عمير الثقفي، كان غنياً يرابي بماله. واستعان الأغنياء بخزنة يخزنون لهم أموالهم ويكتبون لهم حساباتهم، فكان لطلحة بن عبد الله خازن يحفظ له ماله ويشرف على أملاكه وزرعه»[١٠٣].

فمن هذا الوصف التفصيلي للحالة الاقتصادية والمالية لقريش، نستطيع أن نتصور مدى ضراوة المعركة التي سيلاقيها الرسول ﷺ، وهو يدعو لإقامة دولة العدل بين الناس ويسعى لإبطال قواعد الاستكبار القرشي، بتغيير مفهوم الثراء وجعله حرثا دنيويا ورزقا من إله قادر يستطيع أن يسترده أو يتلفه.

جاء في سورة الشورى ﴿الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوي العزيز﴾ ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾[١٠٤].

وفي تفضيل قوم بالمال حكمة - كما ذكر المفسرون - وذلك ليحتاج بعضهم إلى بعض وتكتمل دورة الحياة وشرائط الابتلاء باتخاذ بعضهم بعضاً سخرياً، على ألا يتحول ذلك إلى طغيان. وقد ربط القرآن بين الثراء والطغيان في مواقع في

سورة العلق، ورد ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾[١٠٥]، وفي سورة الزمر ورد ﴿والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها﴾[١٠٦]. ثم ذكر في نفس السورة ﴿أو لم يعلموا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾[١٠٧]. ولقد اختلف العلماء في لفظ (الطاغوت) المذكور في الآية فقيل هو الشيطان، وقيل هي الأوثان وقيل إنه اسم أعجمي للكاهن وقيل إنه اسم عربي مشتق من الطغيان[١٠٨]، والأخير هو الأقرب للمعنى الذي سقناه.

وإذا كان القرآن يرفض المبررات الاقتصادية التي يستند عليها الملأ المكي في تبرير سلطانه السياسي ويدينها، ويرفض المبررات الدينية الاعتقادية ويشجبها، ويعبر في نفس الوقت على إثبات أحقيته بالدين الإبراهيمي وأحقيته بالبقاء في الأرض المكية، فإن هذا الموقف يعني في الواقع انقلابا على حكومة الملأ وإعلانا لقيام أمة الإسلام التي تسعى لاستكمال سيادتها على أنقاض قريش المتهالكة، التي فقدت مبرر الوجود والاستعلاء؛ وذلك ما تبينه الآيات التاليات من سورة الشورى.

﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾. ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين، ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾. ﴿ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾[١٠٩].

إذا تأملنا في هذه الآيات نلاحظ:

أولاً: أنها لا تتحدث عن أفراد وإنما تتحدث عن جماعة وتستخدم لذلك صيغة الجمع المتكررة والمقصودة. فالخطاب عن جماعة المسلمين الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الجماعة المقصورة هنا هي جماعة الأنصار بالمدينة[١١٠]، غير أننا نستبعد ذلك،

فالسورة مكية والسياق اللغوي والظرفي يشيران إلى الأحداث السياسية بمكة، وإلى الوضع الذي تعيشه الجماعة المسلمة قبل بضع سنوات من الهجرة.

والآيات المذكورة تتحدث عن الجماعة وعن الإمارة فيها وتصفها بأنها إمارة شورية، ثم تتحدث عن الإنفاق الطوعي الذي يتلاءم تماماً مع إمارة الشورى ومع مقتضيات الواقع الاقتصادى السياسى. ولقد ذكرت من قبل أن أصل الشوري في النظام السياسي الإسلامي تشهد له أدلة أخرى غير هذه الآية، ويكفي أن نأخذ من هذه الآية تقريراً وصفياً عن الإجراء الذي تتداول به السلطة السياسية، ويجرى عليه الفعل السياسى داخل جماعة المسلمين الأولى، كما يكفي أن نفهم منها - عن طريق هذه الإشارة - أن المسلمين بمكة قد صاروا جماعة، أو قل قد صارت لهم إمارة سياسية تقوم بنفس الوظائف التى يقوم به الملأ القرشي، مع فارق الإمكانات المادية. وإذا كان الملأ القرشي يمكن أن تطلق عليه صفة دولة، فإن الذين استجابوا لربهم يمكن أن تطلق عليهم الآن ذات الصفة. والوظائف التي كان يقوم بها ملأ قريش وتشبه وظائف الدولة هي الرئاسة الدينية وما يتبعها من رفادة وسقاية وحجابة، ثم يضاف إلى ذلك إرسال الوفود وإقامة العلاقات الخارجية، كما تضاف أيضا دار الندوة التي تقرر فيها السياسات وتفض فيها النزاعات، ثم من فوق ذلك الإمكانات الاقتصادية التي يمكن أن تعد بها الجيوش وتحمى بها القوافل. والمسلمون في المقابل كانت لهم الرئاسة الدينية التي تمدهم بالشرعية المبدئية وقواعد السلوك الحياتية. وكانت لهم من حيث التنظيم الإمارة السياسية الشورية التي توحد مجهوداتهم وتعصمهم من الفردية و التشتت. وإذا تذكرنا أن هذه الآيات نزلت بعد هجرة الحبشة، ووافقنا أن المهاجرين للحبشة لم يكونوا مجرد أفراد فارين من الاضطهاد، لسلمنا بأن المسلمين في مكة كانت لهم القدرة على إرسال الوفود إلى الخارج، وإقامة العلاقات الدولية بصورة لم تفلح قريش في إيقافها أو قطعها. وتبقي مسألة العدد والعتاد وهي المسألة المالية التي يتفوق فيها أهل مكة.

ونلاحظ ثانياً: أن الآيات تعلن بصراحة مبدأ إسقاط الشرعية القرشية وتبيح الخروج عليها باعتبارها سلطة طاغية وظالمة خرجت على التوحيد الإبراهيمي والهدي المحمدي، وأن الإسلام لا يرى حرجاً في موقف الذي ينتصر على من ظلمه، ولا يرى حرجا في أن تجازي السيئة بمثلها. بل يرى سبيلا مشروعا للخروج على الذين يظلمون الناس بغير حق ويبغون في الأرض.

ذكر الطبرى في معنى الآية: ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾، إن ظاهرها يدل على أن الانتصار في هذا الموضع أفضل. وهو محمول على ما ذكر إبراهيم النخعي أنهم كانوا يكرهون للمؤمنين أن يذلوا أنفسهم فتجترئ عليهم الفساق[111].

وقال إن معنى: ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس﴾، أي بعداوتهم عليهم في أكثر أقوال العلماء، وقال ابن جريج أي يظلمونهم بالشرك المخالف لدينهم ﴿ويبغون في الأرض بغير الحق﴾، يريد بالظلم الكفر[112]. وهذه الأقوال كلها متقاربة وتلتقي في أنها تعلن الإذن بالخروج على حكومة الملأ القرشي وعدم الاعتراف بمشروعيتها. والأشخاص الذين ذكروا في سبب نزول الآيات هم في الواقع وجوه قريش وأهل الشورى فيها ودعامة اقتصادها، وهم حكومة الملأ بلا ريب التي كانت تتحدث باسم الناس وتتزعم معارضة الإسلام.

قلت إن هذه السور الثمانية التي استعرضت نزلت على الرسول ﷺ في الفترة بين هجرة الحبشة ورحلة الطائف. وهي الفترة التي اشتدت فيها المعارضة السياسية واستبانت فيها المواقف، ونضجت فيها النظرية السياسية الإسلامية واستبانت ملامحها. وإذا رأينا أن هذه السور تبطل الشرعية القرشيه وتدعو لإقامة دولة الإسلام، فسنرى أن تحركات الرسول ﷺ في الفترة التالية ستكون تحركات رجل دولة، يسعى لاستكمال عناصر السيادة ويخرج من التطويق الاقتصادي الذي تتفوق به قريش. وسوف نرى أن فكرة الانسحاب من مكة وتركها للمشركين لم تكن واردة

أصلاً في منهج الرسول ﷺ السياسي، وإنما يقوم منهجه على سحب الأرض من تحت أرجلها أو تهديد مصالحها التجارية في الطائف والحبشة، أو على تطويقها بالقبائل العربية من غير قريش. ومنهج الاستيلاء على السيادة هذا ليس هو منهج تحول إليه الرسول ﷺ تحولاً مفاجئاً، كما ظن بعض الناس، ولا هي سيادة محلية تقام في قريش كما توهموا.

زعم مونتجمري وات في كتابه: "محمد في مكة" في فصل بعنوان ﴿امتداد الآفاق﴾ "أن الرسول ﷺ قد اعتبر نفسه في البداية مرسلا لقريش خاصة، ثم اضطره تدهور وضعه لأن ينظر إلى أبعد من ذلك : فلا نسمع من خلال سنواته الثلاث الأخيرة في مكة إلا عن علاقاته بالقبائل البدوية وسكان الطائف ويثرب"[١١٣]. كما زعم آخرون أن الهجرة من مكة إلى المدينة كانت بمثابة تحول في الإسلام من دين مسالمة ومغفره وصفح، إلى دين يأمر أصحابه بالجهاد الدائم وشن الحروب في سبيل المغانم المعنوية والمادية[١١٤]. وهذه مزاعم - في تقديرنا- غير صحيحة ولا يوجد لها دعم في السيرة ولا في فلسفة السياسة كما يقدمها القرآن. إذ إن متن رسالة محمد ﷺ هي أنها رسالة ترث الأنبياء السابقين وتستكمل البناء الديني الذي وضعوا أساسه. ولذلك فإن منهج القبض على الأرض لربطها بالوحي سيكون منهجا غير مستحدث أو غريب إذا انتهجه الرسول ﷺ، وهو هدف لم تقد إليه تطورات الأحداث ولم تسق إليه ضرورات السياسة وانغلاق السبل في مكة.

جاء في طبقات ابن سعد الكبري، أن رسول الله ﷺ حين ولادته وقع على الأرض معتمداً على يديه، ثم أخذ قبضة من تراب فقبضها ورفع رأسه إلى السماء[١١٥]. وقد روت مثل ذلك والدته آمنة بنت وهب صاحبة التجربة الفريدة التي لم يمر بها أحد غيرها، قالت «وقع حين ولدته وإنه لواضع يديه على الأرض رافع رأسه إلى السماء»[١١٦]. هذه الصورة التي أوردها كثير من علماء السيرة والأخبار ليست هي الصوة المعتادة التي يقع بها الأطفال حين يولدون. وإذا كان لايوجد شيء يجعلنا نعتقد أنها مخترعة، فلا غضاضة إذا اعتبرناها صورة رمزية، واستعنا بها في

توضيح الإطار الذي رسمناه وأوردنا له الحجج بطرق مغايرة في شعاب هذا البحث. هذه الصورة الرمزية تشير إلى أن مدخل محمد ﷺ، للوجود (الأرض) هو مدخل خاص ويشير إلى مضمون الرسالة كلها. وهو أنها رسالة تقبض على الأرض «وهى ناظرة إلى السماء» ؛ أي أنها تود أن توحد بين الواقع والمثال نوعاً من التوحيد. وأن التوحيد بهذا المعنى سيظل فرقاً مائزاً بين الإسلام وغيره من الفلسفات. جاء في تفسير ابن كثير حديث الربيع ابن أنس قال كان النبي ﷺ، إذا صلى قام على رجل ورفع الأخرى «فأنزل الله: ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ »[١١٧]. أي طأ الأرض يا محمد ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. وذكر مثل هذا المعنى الإمام الفخر الرازي في التفسير الكبير. إذ انه - في تقديره - يجوز أن يكون الأصل من وطأ على ترك الهمزة فيكون أصله(طا) يارجل، ثم أثبت الهاء عليها للوقف «[١١٨] وقد ذكر ذلك الزجاج، ليكون مجمل المعنى المستفاد من الآية أن الانسان الذي يقوم على رجل ويعقل الأخرى ،لايكون متمكنا من الوقوف على «الأرض» ولامستقيما على هدي (الدين)، إذ لابد للاستقامة والتمكن من أن تكون القدمان معاً راسختان في الأرض وأنت تتلو القرآن أي تتبعه، فاتباع القرآن لايكون إلا بتحقيق سيادته على الأرض وتمكنه منها وذلك لايكون بالانقطاع عنها أو التمكن النصفيي فقط.

ثم نلاحظ أن سورة (طه) هذه بعد أن خاطبت محمداً ﷺ في افتتاحيتها بهذه المعاني الرامزة الجامعة، انصرفت لتعرض التجربة الموسوية، وهي تجربة طويلة وشاقة وتدور كلها حول «مبدأ سيادة الناموس على الأرض».ولذلك فلا نستغرب من ورقة بن نوفل، وهو أحد قلائل مفكري العرب الجاهليين في القرن السابع الميلادي تخصص في تاريخ الأديان وعلم اللاهوت قال عنه ابن هشام، (فأما ورقة بن نوفل فاستحكم في النصرانية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علماً من أهل الكتاب)[١١٩]. لم نستغرب منه إذ يقص عليه الرسولﷺ تجربته الأولى مع الوحي أن يعلق على ذلك قائلا: « والذي نفسي بيده إنك لنبي هذه الأمة، ولقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى ولتكذبنه ولتؤذينه ولتخرجنه ولتقاتلنه، ولأن أدركت ذلك اليوم لأنصرن الله نصراً» [١٢٠]. الذي يهمنا هنا أن ورقة بن نوفل لخلفيته الفكرية

وخبرته بالكتب السماوية السابقة وبمآل النبوءات والرسل في التاريخ البشري استنبط الحقيقة الموضوعية الآتية:

١- أن الذي جاء محمداً هو عين الناموس الأكبر الذي جاء موسى، وأن هذا الناموس السماوي هو ناموس توحيدي يقتضي اقتضاء ضرورياً ولازماً القبض على الواقع الأرضي وتكييفه على الوجه الذي يريد.

٢- وقبض الناموس على الواقع الأرضي يقابل معنى السيادة في الأرض (أشياء وأشخاصاً)، وبناء على ذلك فقد توقع ورقة منذ البداية أن النزاع الأساسي والمقاتلة الكبرى ستقع حول مبدأ السيادة هذا، وأنها ستكون منازعة على جبهتين؛ منازعة حول الناموس بالتكذيب الذي يقابله دفاع عن الملة وحوار بالحسنى، ومنازعة حول الأرض بالإيذاء والإخراج، وسوف تقابلها منازعة بالشوكة والسلطان. وسواء توصل ورقة لهذه النتائج عن طريق الإلهام أو عن طريق استقرائه لتاريخ تطبيق الديانة الموسوية، فإن ذلك ما لن نصل فيه إلى شيء. ولكن يكفي أن نلاحظ أن القرآن المكي قد عرض التجربة الموسوية بكثافة شديدة، كما أنه قد عرض تجربة الوحي الديني جميعه في مواكبه المتتالية، ومشاهده المتكررة وقضيته الواحدة. أعني قضية توحيد السيادة السياسية، ثم انصرف لتوجيه الخطاب إلى المجتمع القرشي المكي وإلى التجربة المحمدية معه بالصورة التى فصلناها، وهى تجربة لم تكن وليدة المصادفات الظرفية بقدر ماتسير على هدي التطبيق الديني كله، الذي سار عليه الرسل من قبل، وناصره الأنبياء، فصار هو المنهج والطريقة.

الباب الثالث

العلاقات الدولية
أثرها في دولة الرسول ﷺ

ذكرنا في الفصل الثاني من هذا البحث أن هناك إطاراً تصوريا يقدمه القرآن المكي عن فلسفة السياسة، وعرضنا تجربة الرسل السابقين كتطبيقات عملية لذلك الإطار، ثم قفينا بتجربة الرسول ﷺ، باعتباره خاتم الرسل، وتعرضنا لطرف من حركته السياسية مع ملأ قريش، حيث رأينا ادعاءاتهم وزعمهم أنهم على دين هو دين إبراهيم. ونود فيما يلي أن نقترب من واقع العلاقات السياسية القرشية الداخلية والخارجية، لنفحص تلك الدعوة ولنتابع مسار الانحراف الذي طرأ على دين إبراهيم والمآلات التي يمكن أن ينتهي إليها، وكيف أن الرسول ﷺ، اتخذ هذه الدعوة بالذات، لينفي عنها ما ألحق بها من إشراك، ويضمها إلى دين إبراهيم التوحيدي، ويستأنف عليها نشاطه السياسي ومنهجه في التغيير.

٣: ١ الانهيار الداخلي لقريش:

ويذهب الإخباريون والمؤرخون الإسلاميون، ويتبعهم في ذلك المفسرون، إلى أن العرب كانوا على دين واحد هو دين إبراهيم؛ دين التوحيد الذي بعث من جديد في رسالة الإسلام الأخيرة التي أتى بها محمد ﷺ، وهذه النظرية قد صارت أخيراً محل اتفاق بين الدارسين، فالمستشرق رينان مثلاً يذهب إلى أن العرب مثلهم في ذلك مثل سائر القبائل السامية موحدون بطبعهم، وأن ديانتهم الأصلية هي ديانة التوحيد. ويقول مثل ذلك المستشرق وليام شميد، الذي درس أحوال القبائل البدائية وأنواع معتقداتها فرأى "أن هذه القبائل البدائية الوثنية ترجع بعد تحليلها وتشريحها ودرسها إلى عقيدة أساسية قائمة على الاعتقاد بوجود "القديم الكل" أو "الأب الأكبر" الذي هو في نظرها العلة والأساس، وهو إله واحد"، وتوصل إلى أن هذه العقيدة هي عقيدة سبقت التوحيد، ثم ظهر من بعدها الشرك، وقد أطلق عليها في الألمانية مصطلح Urmonotheismus أي التوحيد القديم، ويأخذ بهذه النظرية علماء اللاهوت وبعض الفلاسفة، وفي الكتب السماوية تأييد لها، فالشرك وعبادة الأصنام بحسب هذه النظرية، نكوص عن التوحيد ساق إليه الانحطاط الذي طرأ على عقائد الإنسان فأبعده عن عبادة الله[1].

وهذا هو القول الذي انتهينا إليه في فصل سابق، وذكرنا أن الإنسان الأول،وهو آدم -عليه السلام- كان نبياً قال بالتوحيد وعرف به أبناءه، فمنهم من سار عليه ومنهم من نكص على عقبيه. وقلنا إن هذه الدعوة لم تنقطع من الأرض؛ إذ ظل بجددها الرسل بالشرائع ويتعهدها الأنبياء بالمناصرة، حتى إذا انتهى الأمر إلى رسول الله ﷺ كان أصل الدين الذي يدعو إليه موصولاً بدين إبراهيم. إلا أن دين إبراهيم كان آنذاك قد زيفه المشركون وافتروا عليه وعلى الله الكذب. وصار الإشراك وعبادة الأصنام ديناً وضعياً يناهض دين التوحيد التنزيلي. فقد ذكر أهل الأخبار ومنهم ابن الكلبي الذي صنف أول كتاب عن الأصنام أن نسل إسماعيل، عليه السلام، لما تكاثروا بمكة وضاقت بهم "وقعت بينهم الحروب والعداوات فأخرج بعضهم بعضا فتفسحوا في البلاد التماساً للمعاش، وكان كلما ظعن من مكة ظاعن حمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم وصبابة بمكة، فوضعوه حيثما حلوا وطافوا به طوافهم بالكعبة، ثم نسوا ما كانوا عليه من إرث إبراهيم وإسماعيل فعبدوا الأوثان. وقيل أيضاً إن عمرو بن لحي، وهو لحي بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي وهو أبو خزاعة، قيل إنه أول من غير دين إبراهيم فنصب الأوثان وسيب السائبة ووصل الوصيلة وبحر البحيرة وحمى الحامية، وقيل إنه استجلب الأصنام من بلاد الشام فنصبها في جوف الكعبة، وغلب على العرب عبادتها حتى انمحت منهم الحقيقة إلا لماماً "[٢].

وهذه الأقوال جميعها لا تختلف إلا في بعض التفاصيل، أي فيما إذا كانت هذه الأصنام قد استجلبت من الخارج ونصبت في الكعبة أم أنها أخذت من الكعبة ذاتها، وذلك لا يؤثر في الموضوع الأساسي، وهو أن العرب قد انحرفوا عن دين التوحيد إلى عبادة الاصنام انحرافاً لم يجعلهم ينسلخون عن دين إبراهيم انسلاخاً كاملاً، إذ بقيت فيهم فكرة الإله الخالق، وبقيت فيهم أشكال الدين وطقوسه التي تتعلق بالكعبة من طواف وتلبية، وبقيت فيهم قيم خلقية ترتبط بالدين يتعايشون بها. حتى أن الرسول ﷺ وهو يعرض نفسه على القبائل قبل الهجرة لمس هذه القيم

وامتدحها لأبي بكر الصديق الذي كان يرافقه. وذلك في حديث طويل، رواه ابن عباس عن علي بن أبي طالب، يقص فيه تفصيل الحوار الذي دار بين أبي بكر الصديق ورؤساء قبيلة شيبان بن ثعلبة، يقول في نهايته: «ثم نهض رسول الله ﷺ، قابضاً على يد أبي بكر وهو يقول: (يا أبا بكر أية أخلاق في الجاهلية ما أشرفها، بها يدفع الله عز وجل بأس بعضهم عن بعض وبها يتحاجزون فيما بينهم)[٣]. وقد صارت هذه القيم أشبه ما تكون بالعرف القومي الذي لا يشذ عنه أحد. كما صارت أساسا لبنائهم الاجتماعي. وصار هذا الدين العرفي الذي تختلط فيه أصول الإبراهيمية بأوشاب الوثنية، صار هو مصدر السيادة العليا في المجتمع. وصار البيت الحرام محلاً لصراع السلطه، فمن استحوذ عليه إستحوذ على السلطة كلها، وتسلم موضع القيادة في المجتمع لا ينازعه في الشرعية أحد. ذكر ابن هشام في السيرة أن قصياً بن كلاب كان سيد قومه في قريش وكان مطاعاً معظماً، واستطاع أن يجمعهم من متفرقات مواضعهم في جزيرة العرب، واستعان بمن أطاعه من أحياء العرب على حرب خزاعة فكان بينهم قتال ودماء كثيرة، حتى تداعوا للتحكيم فاحتكموا إلى يعمر بن عوف بن كعب بن عامر، فحكم بأن قصياً أولى بالبيت من خزاعة، وأن كل دم أصابته خزاعة وبنو بكر من قريش وكنانة ففيه الدية مؤداة. وأن يخلى بين قصي ومكة والكعبة. فسمي يعرب يومئذ بالشداخ[٤]. فهذا الخبر يدل بوضوح على أن البيت الحرام كان رمزاً للسيادة. فإذا اعتبر الناس أن قصياً أولى بالبيت من خزاعة فذلك يتضمن تسليمهم له بالسيادة السياسية والدينية جميعاً، وذلك ما وقع بالفعل وما اعتبر. وصار قصي هو المؤسس الحقيقي للسلطان القرشي. قال ابن إسحق: "فولي قصي البيت وأمر مكة. وجمع قومه من منازلهم إلى مكة وتملك على قومه فملكوه، إلا أنه أقر العرب على ما كانوا عليه، لأنه يرى ذلك ديناً في نفسه ولا ينبغي تغييره. قال: فكان قصي أول بني كعب أصاب ملكاً أطاع له به قومه، وكانت إليه الحجابة والسقاية والندوة واللواء، فحاز شرف مكة وقطع مكة أرباعاً بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة[٥]

وقول ابن إسحق هذا يشير إلى الملك الذي أسسه قصي، وأنه لم يكن ملكاً منقلباً على الدين الموروث المعروف، ولا على علاقات الاجتماع والسياسة التي كانت تقام عليه. فهو لم يشأ أن يمس أصول القواعد الاجتماعية التي كان يقوم عليها المجتمع العربي قديماً والقرشي على وجه الخصوص. لأنه كان يرى ذلك ديناً لا ينبغي تغييره - كما ورد في عبارة ابن هشام السابقة -ولكنه في نفس الوقت استحوذ على سائر أوجه السلطه استحواذاً أشبه ما يكون بالنظام الملكي، الذي لا يملك الناس فيه إلا التسليم له طوعاً أو كرهاً. لأنه لو استثنينا من السلطة الجوانب التي تمركزت في يد قصي وهي: الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء والإسكان لم يبق شيء من السلطان لأحد.

هذا السلطان الملكي المركزي يراد له أن يحكم مجتمعاً عشائرياً تجارياً، رباطه القاعدي يعتمد على الشكل الديني والإشراك الوثني، وهذا وضع غير مأمون لسلامة الحكم ولا لسلامة المجتمع، ذلك لأن الإنسان ما لم ينفذ لجوهر الدين وما لم تستبن له قيمه استبانة لا غموض فيها ولا التواء، وما لم تنعقد نفسه على قناعة كاملة بها، فإن طقوس الدين وأشكاله وألفاظه لا تشبع روحه، ولا تنمي فيه نازعات الخير أو تردع فيه جانحات الشر. وسيستبد به الهوى الشخصي والمنفعة الذاتية القريبة، وسوف تكون فكرة الغيب أو الخير العام مجرد ألفاظ تخفي تحتها صراع المصالح والسلطة. وذلك هو الذي وقع تلقاء، فما أن هلك قصي حتى تنازع أحفاده السلطه نزاعاً كاد أن يصل درجة القتال. ولم يعصمهم خلق أو تصدهم عصبية حتى أقاموا نظاماً جديداً للحكم يقوم على صيغة تفتيت السلطة وتوزيعها، والاكتفاء بالطاعة الشكلية لبيت الملك. لقد أورد ابن كثير في تاريخه عرضاً لذلك الصراع حول السلطة نلخص بعضاً منه فيما يلي بتصرف:

"ثم إن قصياً لما كبر فوض أمر الوظائف هذه إلى ابنه عبد الدار وكان أكبر أولاده، وقيل إنما خصه بها لأن بقية إخوته قد شرفوا شرفاً كبيراً في عهد قصي، فأحب قصي أن يلحق عبد الدار فجمع له الرفادة والحجابة واللواء و الندوة. فكان

إخوته لا ينازعونه. حتى إذا هلكوا تشاجر أبناؤهم وقالوا إنما خص قصي عبد الدار بذلك ليلحقه بإخوته فنحن نستحق ما كان آباؤنا يستحقونه. وقال بنو قصي هذا أمر جعله لنا قصي فنحن أحق به. وتبعاً لهذا الخلاف انقسمت بطون قريش إلى معسكرات معسكر(أ) بايع بني عبد مناف وحالفوهم على ذلك (ووضعوا أياديهم عند الحلف في جفنة فيها طيب ثم مسحوها بالكعبة فسموا "حلف المطيبين"، ويضم بني أسد وبني زهرة وبني الحارث، ومعسكر (ب) بايع بني عبد الدار وحالفهم على ذلك وسموا معسكر الأحلاف ويضم بني مخزوم وبني سهم وبني جمح وبني عدي ، ومعسكر (ج) لم يكونوا مع أي من المعسكرين، ويتكون من بني عامر بن لؤي ومحارب بن فهر. ولكن قبل أن يقع قتال بين هذه المعسكرات اصطلحوا على أن تكون الرفادة والسقاية لبني عبد مناف (وهي وظائف ثانوية) واللواء والندوة لبني عبدالدار. فانبرم الأمر على ذلك واستمر"[٦].

ومن خلال هذه الصيغة التوفيقية التي انبرم عليها الأمر سنلاحظ أولاً: أن اتجاه السلطة السياسية المكية الملكية التي سار عليها قصي ستتغير، وستؤول إلى نوع من الممارسة المرنة المحافظة، التي لا تمس أصول الاجتماع، ولا يجوز فيها لقبيل أن يحرم منها حرماناً كلياً ولا لقبيل آخر أن يستبد بها استبداداً مطلقاً، وإنما يكون لكل نصيب ولو كان شكلياً. ولذلك فقد «تفرقت هذه الوظائف في مكة في نحو ست عشرة وظيفة. وذلك إرضاء للبطون وتفاديا للتنافس على الحكم من ناحية، وضماناً لإسهامها من ناحية أخرى. ولتجنب الصراع فقد جعلوا لكل بطن وظيفة معينة، يختار لها البطن من رجاله من يشغلها على أساس العرف القبلي الذي يعتبر الكفاءة الشخصية أساساً للتقدير. كما ألغوا الرئاسة العامة. وهي وظيفة شيخ القبيلة، واستعاضوا عن ذلك بمجلس رئاسي هو مجلس الملأ الذي يجمع زعماء البطون والعشائر. وبذلك ارتضت مكة نوعاً من الحكم تسميه حكومة الملأ»[٧].

وسنلاحظ ثانياً: أن الاتجاه السياسي العام في قريش ومنذ الآن - سيظل يتحكم فيه هذان المعسكران: معسكر بني عبد الدار ومعسكر بني عبد مناف، وأن بقية القبائل القرشية لن يكون لأي منها شأن إلا بالانضمام لأحد المعسكرين. وستقوم السياسة المكية على التحالفات والتحالفات المضادة، و لكن سيظل منهج التراضي و المساومة هو المنهج المتبع، وسوف لن يصل التنازع درجات الاقتتال لأن ذلك سيضر بالمصالح الاقتصادية العليا التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي أساساً، وسيستمر النزاع الداخلي، ولكن بحيث لا يؤثر ذلك في المناخ السلمي الذي تقوم عليه التجارة القرشية.

وسنلاحظ ثالثاً: أن الجزء الأساسي من الدين الذي تهتم به قريش هو الكعبة، ولكن الكعبة لم يكن يراد منها إلا القيام بدور حصان طروادة[٨]. فتنعطف نحوه القبائل العربية لتقضي في داخله الصفقات التجارية، فيزدهر الاقتصاد تحت أسماء السقاية والرفادة وحماية الحجيج، الذين لا فرق فيهم بين عابد الوثن ومن لا يعبد شيئاً، لأن الكعبة قد صارت هي المنطقة الوحيدة في الجزيرة العربية المفتوحة دينياً لكل الأوثان والأجناس والأديان طالما أنها بيت الله[٩]. فالدين في هذه البيئة الثقافية قد صار مرفقاً من مرافق التجارة، وظفت شعائره وهياكله لتقوية المركز التجاري والأدبي لقريش، التي أجرت ترتيبات محكمة ونظماً وتقاليد متبعة، لتتحقق لها بذلك السيادة ويسلم لها الأمر. من تلك الترتيبات: " أن السقاية مثلا قد صارت عملاً رسمياً وتوسعُ القائمون به في حفر الآبار وإقامة الأحواض. ويعتبر ذلك عملاً جليلاً في بيئة صحراوية. كما أن الرفادة، وهي استضافة الحاج باقتطاع جزء من أموالها لمن يقوم بهذه الوظيفة. ولكن هذه المؤاكلة تحولت إلى عقود جوار ومعاهدات وصداقات ويصب كلُ ذلك في مسار مكة التجاري. وسنت هدنة الأشهر الحرم لتسهيل الاتصال والتحرك والتبادل. وأقرت حرمة المدينة وحفظ لها مجال جغرافي من حولها وجعل حرماً لحرمتها. وجعلت له حدود يعرف بها، وأقرت حقوق المواطنة لأهل هذا الحرم وسمي المتمتعون بهذه الحقوق "الحمس" ؛ لتعني الوطنيين

المقيمين الذين ينتمون للحرم وذلك امتياز آخر. وجعلوا لهؤلاء الحمس علامات واستثناءات، وقالوا نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقاطنو مكة وساكنوها فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا، ولا تعرف له العرب ما تعرف لنا. وما زالت حقوق الحمس تتطور وامتيازاتهم ترسخ حتى صارت ديناً متبعاً، ومن وراء كل ذلك كانت قريش ترمي لغرض مادي يتصل بنشاطها التجاري، فالناس يطرحون أزواد الحل قبل الدخول في الحرم حتى يبتاعوا أزوادهم من مكة. وكذلك يطرحون ثيابهم ليلبسوا المآزر الأحمسية التي تتاجر فيها قريش[١٠].

وهكذا يتبين بجلاء كيف أن قيم الدين التوحيدي قد داخلتها قيم التجارة وزاحمتها، حتى صارت لها الأولوية في هذا المجتمع القرشي. وذلك وضع معكوس، وسنرى كيف أن مهمة الرسول ﷺ، ستصعب وهو يحاول أن يعيده إلى قواعده واستقامته.

ولأن عبارات مثل: "قيم الدين وقيم التجارة" ليست واضحة بذاتها، فلا بد أن نذكر - دون تفصيل - أننا بعبارة قيم الدين نعني منظومة القيم التي تنبثق من عقيدة الإيمان بالحساب الأخروي وترتب الأولويات فيها على ذلك. والقيم التجارية نعني بها منظومة القيم التي ترتبط بالمصلحة الآنية المادية المباشرة، أكثر من ارتباطها وسعيها لحساب الآخرة وجزائها. ووفقاً لهذا التعريف البسيط فسنلاحظ بيسر أن بناء قريش الاجتماعي صار يتحول تحولاً سريعاً من توحيد الولاء لله إلى الإشراك الوثني، ومن الانفعال بقيم الغيب إلى الانفعال بقيم التجارة. وهو تحول سيقود إلى الانهيار إذا اعتبرنا بسنن التاريخ والاجتماع. سيقود إلى الانهيار لأن قيم التجارة وحدها لا تقوى على أن تكون رباطاً اجتماعياً، إذا انفكت عن قيم الدين، أو إذا علت عليها.

وقد يقال هنا إن العصبية العرقية كعنصر إيلاف، يضاف إلى المصلحة الاقتصادية، يمكن أن يكونا معاً رباطاً اجتماعياً قوياً يقوم عليه الوجود الاجتماعي

السلطاني لقريش بمنأى عن الدين، وأن بعض النظم الإنسانية قد سارت على ذلك ونجحت فيه. ونحن في الواقع لا نحتاج لأن نبحث كثيراً لتأكيد أن التآلف العرقي يشكل واحداً من عوامل التماسك الاجتماعي. فهذه ظاهرة إنسانية متفق عليها. كما أن ظاهرة ارتباط معنى السيادة عند الإنسان العربي الجاهلي بطيب الأرومة، (والأرومة هي الأصل) هي محل اتفاق، ولا نعلم خلافاً لهذا عند الباحثين، ففي بيئة العرب الجاهلية موضوع الحديث، لم يكن من المستطاع أن يقبل سيد ويكون مجهول النسب والأصل، بل ويعد من الضياع عند القوم أن يجهل امرؤ نسبه. أو أن يكون دعياً أو ملصقا أو زنيماً"[11]. وقد كان الانتساب العرقي يمثل سياجاً للقبيلة لأنه لم يكن هنالك تمييز آخر يقوم على أساسه الانتماء الاجتماعي. ولكن بالرغم من كل هذا فالسؤال يظل قائماً ـ إلى أي مدى تصلح هذه العلاقة العرقية لأن تكون رباطاً اجتماعياً يقوى على قيام وحدة سياسية فوقه؟.

لقد ذكر القلقشندي في "قلائد الجمان" أنه قد ينضم الرجل إلى غير قبيلته بالحلف والموالاة. وأنه إذا كان الرجل من قبيلة ثم دخل في أخرى جاز إن ينسب لأيهما أو لهما معاً"[12]. وذلك يعني أن هذا السياج العرقي قد كان فضفاضاً بعض الشيء، وأنه يمكن الخروج عليه من الداخل أو اختراقه من الخارج. هذا وقد ذكر الأبياري، الذي حقق كتاب القلقشندي، ذكر في مقدمة الكتاب إن الإنسان العربي حينما شملته الحضارة واستوت الأرض تحت قدميه وعمرها، واستقامت له فيها مملكة أو دولة محدودة المعالم، أنسي نسبه وذكر أرضه وأصبح المجموع الذي يدب على الأرض وتضمه حدودها بمنزلة واحدة، وأصبح من يخرج عن أرضه وإن كان من نسبه، لا يستوي بمن عاش معه على أرضه وإن بعدت منزلته شيئاً في النسب"[13]. وهذا الرأي الذي لم نجد له ما يدحضه أو يستبعده - يعني أن الرباط العرقي يمكن أن يرتخي ليحل مكانه رباط المصلحة الاقتصادية في حالة التعارض. وهذه الملاحظة تنسحب على التكوين الاجتماعي القرشي الذي نتحدث عنه. بل ونلاحظ أن قطع الأرحام قد صار سمة اجتماعية بارزة لا يخطىء مؤرخ في تسجيلها.

قال ابن خلدون في تاريخه يصف حال العرب قبل البعثه المحمدية: "وكانت قبائل مضر مع ذلك بل وسائر العرب أهل بغي وإلحاد وقطع للأرحام"[١٤]. وفي المحادثة التي جرت بين قيصر الروم وأبي سفيان عن صدق الرسول ﷺ وملامح شخصيته، ذكر أبو سفيان أن الرسول ﷺ كان ينهاهم عن قطع الأرحام. وفي جواب جعفر بن أبي طالب النجاشي قال: كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام[١٥]. إن قطع الأرحام الذي صار ظاهرة اجتماعية متفشية إذا نظر إليه بصورة موضوعية، فهو يعني أن الأولويات قد صارت ترتب بحيث تعلو المصالح الاقتصادية على العرق والرحم حين التعارض. فإذا صارت رابطة الرحم إلى هذه الدرجة من الاسترخاء، فإن ما هو دونها من رباط عرقي يكون أكثر وهناً وضعفاً بلا ريب. وذلك يؤكد لنا مرة ثانية أن قيم التجارة - لا العصبية العرقية - كانت هي الرباط الاجتماعي الأساسي في الكيان القرشي.

أما إلى أي مدى فشل هذا الرباط الاجتماعي الهش في حفظ الوجود السلطاني لقريش، فسنلاحظه الآن في الصراع المحوري، داخل الفصيلة الواحدة التي لا يشك أحد في انتمائها لفخذ واحد من أفخاذ البطون القرشية[١٦].

فقبل أن ينحسم صراع السلطة القرشية بين معسكر بني عبدالدار وبني عبد مناف نهائياً، نشب صراع آخر داخل معسكر بني عبد مناف بين أبنائه: هاشم وعبدشمس، ولكنه قبل أن يستفحل أجريت المساومات الداخلية، إذا تنازل عبد شمس لأخيه هاشم عما في يده من السقاية والرفادة واحتفظ هو باللواء، وقد امتاز هاشم بشخصية قيادية بارعة مكنته -بالرغم من الضائقة الاقتصادية التي مرت بها قريش- من أن يرتب علاقاتها من جديد ويوطد سلطانها، إذ أنه انتبه إلى مركز الحجاز الجغرافي الذي يتوسط اليمن والشام والحبشة فاتصل برؤساء هذه الأقطار المجاورة، وأعطاهم الإيلاف والعهود، كما أخذ المواثيق من القبائل المعادية التي كانت لا تلتزم بالأشهر الحرم أو كانت موالية لدولة أجنبية. ثم ارتحل بنفسه للقيصر وعقد معه اتفاقاً[١٧]. وقصد بعد ذلك إلى اليمن وعقد اتفاقاً مشابهاً. وأوفد أخاه

المطلب للحبشة ليبرم معاهدة صداقة وتجارة، فاستطاع بهذه التحركات الدبلوماسية النشيطة أن يمهد لقريش رحلة الشتاء والصيف إلى الشام والحبشة، وكانت تلك بداية الحركة التجارية النظامية التي اتسعت على أثرها أموال قريش وعظم سلطانها. إلا أن هذا الازدهار الاقتصادي قد أدى من جديد لنزاع شديد على السلطة السياسية بين هاشم وابن أخيه أمية بن عبدشمس، إذ انتهى بهما إلى المنافرة[١٨] والتحكيم، ونتيجة لذلك نفي أمية إلى الشام لمدة عشرة أعوام هدأ خلالها الصراع، ولكنه عاد ليتجدد بين عبدالمطلب (الذي آل إليه الأمر بعد أن هلك هاشم) وأمية ابن عمه. ثم ظهر في صورة اعتداء عمه نوفل على بعض أراضيه (ونوفل وعبد شمس كانا في جهة واحدة من الرأي)، الأمر الذي جعل عبدالمطلب يستنجد بأخواله بني النجار بالمدينة، ثم ليحتاط لنفسه من غدر أعمامه، اتصل بالقبائل العربية من خارج قريش، فعقد حلفاً مع خزاعة على جميع العرب، ثم امتد هذا الصراع الموروث إلى أبي طالب (الذي آل إليه البيت الهاشمي) وأبي سفيان الذي تزعم البيت الأموي، وقد ظل العداء مستعراً بين البيتين حتى إذا ظهرت النبوة في بني هاشم، كان بنو أمية أشد المعارضين لها، لا لشيء إلا للصراع التاريخي هذا[١٩].

هذا هو إذن التآكل الداخلي الذي يقود لا محالة للانهيار والتداعي. وهو إفراز طبيعي للمجتمع الذي يقوم كيانه على قيم التجارة المستنكفة عن الغيب والمستترة بأشكال الدين وطقوسه. وهو سبب كاف لجعل قريش تفقد هويتها المستقلة، وتسقط تحت هيمنة الأمم الأقوى تماسكا أو الأمم ذات الجهاز السلطاني الأكثر قدرة وأكبر أثراً. ولكن هل هنالك وقائع تاريخية تصلح كمؤشرات في هذا الاتجاه؟ وهل صحيح أن التاكل الداخلي في قريش كان سيقودها للارتماء في أحضان الاستعمار الفارسي مثلاأو الرومي؟ وهما الممثلان الظاهران على مسرح العلاقات الدولية آنذاك؟.

الإجابة يمكن أن تكون بنعم إذا نظرنا عموماً إلى الوضع الجغرافي اقتصادي للحجاز، فإنها منطقة اتصال بين الشرق والغرب وتؤثر تأثيرا مباشراً على مصالح

الفرس والروم. كما يمكن أيضا أن نجيب بنعم، إذا نظرنا لاعتماد التجارة الحجازية اعتماداً كلياً على الدول الخارجية[٢٠]. ولكن كل هذه الإجابات تقوم على الاستنتاج. وخير لنا أن نلتفت أولاً للوقائع التاريخية الثابته التي تؤكد أيضا أن قريشاً قد وصلت حافة الاستعمار. جاء في"جمهرة نسب قريش" للزبير ابن بكار (١٧٢ - ٢٥٦هـ) ما يلي :

"حدثنا الزبير قال حدثني علي بن صالح عن عامر بن صالح عن هشام بن عروة عن عروة بن الزبير، قال خرج عثمان بن الحويرث وكان يطمع أن يملك قريشاً، وكان من أظرف قريش وأعقلها، حتى يقدم على قيصر، وقد رأى موضع حاجتهم إليه ومتجرهم ببلاده، فذكر له مكة ورغبه فيها. وقال تكون زيادة في ملكك كما ملك كسرى صنعاء، فملكه عليهم وكتب له إليهم. فلما قدم عليهم قال يا قوم إن قيصر من قد علمتم أمانكمْ ببلاده. وما تصيبون من التجارة في كنفه، وقد ملكني عليكم، وإنما أنا ابن عمكم، وإنما آخذ الجراب القرظ والعكة من السمن والإهاب فأجمع ذلك ثم أبعثه إليه، وأنا أخاف أن أبيتم ذلك أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به ويقطع مرفقكم منه[٢١]. فلما قال لهم ذلك خافوا قيصر وأخذ بقلوبهم ما ذكر من متجرهم. فأجمعوا على أن يعقدوا على رأسه التاج عشية، وفارقوه على ذلك، فلما طافوا عشية بعث الله عليه ابن عمه أبا زمعة الأسود بن المطلب بن أسد[٢٢]. فصاح على أحفل ما كانت قريش في الطواف "يا آل عباد الله، ملك بتهامة" فانحاشوا انحياش حمر الوحش. ثم قالوا صدق واللات والعزى. ما كان بتهامة ملك قط. فانتفضت قريش عما كانت قالت له ولحق بقيصر ليعلمه[٢٣]. وعثمان بن الحويرث المذكور هنا هو عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وقومه بنو أسد هم من النفر الذين انتهى إليهم الشرف في قريش فوصله الإسلام[٢٤]. وكان من النفر الذين رفضوا الوثنية القرشية وتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم. وقد قدم على قيصر ملك الروم فتنصر وحسنت منزلته عنده، والذي يهمنا هنا هو موقفه السياسي هذا، الذي يمكن أن يكون تحليلاً

موضوعياً لموقف قريش كلها ويؤكد بصورة خاصة صحة النقاط الآتية:

أ) أن مصالح قريش التجارية كانت تتأثر تأثيراً مباشراً بعلاقتها مع الروم، ولذلك فهي في حالة تخوف مستمر منها.

ب) أن الوجود الفارسي في اليمن كان يحفز الروم ويحرضهم لأن يكون لهم وجود مضاد في الحجاز.

ج) أن المعاهدات التجارية التي أبرمها الروم مع زعماء قريش كان وراءها هدف سياسي استراتيجي، يرمي لاصطناع الموالين وإقامة مملكة حجازية رومية تكون عاصمتها مكة.

د) أن المصالح التجارية وحدها صارت هي التي تحدد سياسات قريش، وأن الاعتبار الديني قد تضاءل أو تلاشي تماماً.

هـ) وإن حالة الحياد السياسي التي كانت تدعيها قريش إذا ما وضعت تحت الاختبار المباشر فسوف تسقط. وسوف تضطر قريش لأن تعقد تاجاً لملك، وأن تنحاز لواحد من المعسكرين: الفرس أو الروم. وسوف لن يوجد مكان بين القوى السياسية الدولية المتصارعة يرفع فيه شعار: (إن قريشاً لقاح)[٢٥].

و) وأنه بين خواء الوثنية وانقطاع الإبراهيمية ربما صار الدين الذي يدعو إليه محمد ﷺ هو الخيار الوحيد المفتوح أمام قريش، إذا أرادت أن تتماسك داخلياً لتنهض كأمة وسط مستقلة عن الفرس والروم .

فما الخيار السياسي الذي يطرحه محمد ﷺ لإنقاذ قريش من التآكل الداخلي والتهديد الخارجي والخواء الروحي؟.

إن محمداً ﷺ يرجع بالمشكل إلى بدايته الأولى، ويربط بين الظاهرة القرشية الآيلة للسقوط والمبدأ الاعتقادي الذي انطلقت منه. بحيث أن ظواهر الاجتماع البشري لا يمكن أن تشخص عللها ويعرف مدى انحرافها، إلا بعد الاتفاق

على إطار مرجعي تؤخذ منه المعايير وتصحح به المفاهيم، ويسلم بالاحتكام إليه. هذا الإطار المرجعي الذي يدعو إليه محمد هو دين إبراهيم وإسماعيل الذي تقر به العرب وتعترف به. وهو يأتيهم من هذا المدخل ليس تكتيكاً، ولكن لأن هذا هو المدخل الأصولي لقضية الدين والمجتمع، فمن الأوفق البداية به قبل سائر المسائل الأخرى. وهو يأتيهم من هذا المدخل بالذات لأنهم كانوا يعتذرون بعدم وجود كتاب بين أيديهم يوضح لهم الدين الإبراهيمي. كما ذكر ذلك عنهم القرآن ﴿وإن كانوا ليقولون لو أن عندنا ذكراً من الأولين لكنا عباد الله المخلصين﴾[٢٦]. فهذا هو الكتاب قد جاءهم، وهو كتاب يتضمن أصل التوحيد الابراهيمي، ولننظر إلى هذه الآيات التي تؤكد هذا المعنى.

﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ﴾[٢٧]. ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين﴾[٢٨]. ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾[٢٩]. ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[٣٠].

فهذه الآيات توضح أن محمداً ﷺ مأمور باتباع ملة إبراهيم، ولكنها في ذات الوقت تنفي عن إبراهيم -عليه السلام- وعن ملته شوائب الشرك التي ألصقت بها. وتحدد تحديداً قاطعاً صارماً« أن إبراهيم لم يك من المشركين وأن الشرك هو افتراء على دينه وتحريف له». وإزاء هذا الطرح كان ينبغي أن تكون النتيجة المنطقية الموضوعية، هي أن يعود العرب لدين إبراهيم وللتمسك بالكتاب الذي فيه ذكرهم وذكر آبائهم وديانتهم، التي كانوا يبحثون عنها، ولكن ذلك لم يحدث لأسباب موضوعية أخرى منها: أن الذي يأتي بكتاب يحتج فيه بأحقيته لدين إبراهيم، فإن ذلك سيخول له السيادة على البيت الحرام الذي بناه إبراهيم، وأن الذي يتولى السيادة الدينية على البيت الحرام، ستؤول إليه مقاليد الأمور السياسية في مكة وما جاورها من القرى، كما حدث لقصي بن كلاب، وكما فطن إلى ذلك

عثمان بن الحويرث، ومنها أن السيادة إذا آلت لمحمد وهو من بني هاشم فإن ذلك يعني غلبة هذا المعسكر على معسكر بني أمية الذي يتزعمه أبو سفيان. ذكر مونتجمري وات في هذا المعنى «أن السبب الأساسي في المعارضة ـ ويقصد معارضة أهل مكة لمحمد ـ كان بدون شك أن زعماء قريش وجدوا أن إيمان محمد بأنه نبي ستكون له نتائج سياسية، وكانت السنة العربية القديمة تقول أن الرئاسة في القبيلة يجب أن تكون من نصيب أكثر الرجال حظاً من الحكمة والحذر والعقل، فلو أن أهالي مكة أخذوا يؤمنون بإنذار محمد ووعيده، وجعلوا يستفسرون عن الطريقة التي يجب أن تدار بها شؤونهم، فمن ذا الذي يحق له نصحهم غير محمد نفسه[٣١].

وروى أصحاب السير أن أبا جهل وأبا سفيان والأخنس بن شريق كانوا يخرجون خلسة للاستماع لرسول ﷺ وهو يقرأ القرآن في بيته ليلاً. ثم تعاهدوا على ألا يعودوا إلى ذلك. فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه ثم خرج حتى أتى أبا سفيان في بيته. فقال أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد فقال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وأشياء لا أعرفها ولا أعرف ما يراد بها. فقال الأخنس: وأنا والذي حلفت به. ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه في بيته فقال: يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال ماذا سمعت؟ تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتي تدرك ذلك؟ والله لا نسمع له أبدا ولا نصدقه. فقام عنه الأخنس بن شريق[٣٢].

وهكذا فالدعوة إلى دين إبراهيم ستكشف النوايا وتعري المواقف. وهي ليست ذات ذيول سياسية فقط، كما ذكر "وات"، وإنما هي دعوة تعمد مباشرة إلى موضع السيادة العليا في المجتمع، لتنزعها من الناس وتعيدها إلى رب الناس، الذي أنزل الكتاب وأمر بإقامته والعدل به، وبنى باسمه البيت الحرام وجعله قبلة

للتوحيد. وإذا كان محمد ﷺ يريد أن يبدأ بأصول الدين التوحيدي، فلا بد حينئذ من أن يعاد إلى أشكال الدين وطقوسه محتواها الاعتقادي. ولابد أن تعود الكعبة بيتاً يتصل فيه الناس بالله لا سوقاً ينقطعون فيه عن الله. ولا بد قبل اقتراح العلاج من أن تشخص حالة الشرك الوثني، ولابد من توضيح آثاره في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والاقتصادية، وذلك ما سيتناوله القرآن المكي الذي نجتزىء منه سورة قريش التي خصصت لهذه الناحية. يقول الله تعالى: ﴿لإيلف قريش * إلفهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.

هناك اختلاف بين علماء الأنساب على مدلول كلمة قريش، ولكننا نختار ما رواه ابن هشام من أن قريشاً هو النضر بن كنانة[٣٣]. وقد سمي قريشاً من التقرش وهو التجارة. وهذا بخلاف ما اختاره ابن إسحق من أن اسم قريش راجع لمعنى التجمع، إذ يقال للتجمع في اللغة التقرش. وهو في هذا قد اعتمد على اللغة وحدها. ولكن وقائع التاريخ تؤكد أن التجمع حدث لقريش بعد زمن من اشتهارها باسم قريش، وأن الذي قام بتجميعها هو قصي بن كلاب وليس النضر بن كنانة، كما روى هو نفسه في سيرته.

وكما أشكل لفظ قريش على علماء الأنساب فقد أشكل على المفسرين واللغويين ورود حرف اللام مع كلمة إيلاف في أول السورة. فذهبوا إلى أن معنى الإيلاف المذكور هنا متعلق بما ورد في آخر سورة الفيل التي نزلت قبل هذه السورة[٣٤]. وجعلوا حادث الفيل سبباً لإيلاف قريش. جاء في التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي:

" قيل إن السورة متصلة بالتي قبلها في المعنى، يقول أهلكت أصحاب الفيل لإيلاف قريش ؛ أي لتأتلف قريش أو لتتفق أو لكي تأمن قريش فتؤلف رحلتيها[٣٥]. وممن عد السورتين واحدة أبي بن كعب، ولا فصل بينهما في مصحفه. وقال عمر

بن ميمون الأودي صلينا المغرب خلف عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فقرأ في الأولى: "والتين والزيتون". وفي الثانية: ألم تر كيف ولإيلاف قريش. وقال الفراء هذه السورة متصلة بالسورة الأولى، لأنه ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما فعل بالحبشة. ثم قال لإيلاف قريش أي فعلنا ذلك بأصحاب الفيل نعمة منا على قريش، وذلك أن قريشاً كانت تخرج في تجارتها فلا يجار عليها ولا تقرب في الجاهلية، يقولون هم أهل بيت الله جل وعز، حتى جاء صاحب الفيل لهدم الكعبة وليأخذ حجارتها فيبني بها بيتاً في اليمن يحج الناس إليه[٣٦].

وهذا الرأي الذي نسب إلى الفراء على قدر من الوجاهة، ولكن الاعتراضات التي يمكن أن توجه إليه كثيرة، فمنها مثلاً أن الإيلاف تاريخياً قد تم لقريش قبل عام الفيل، ربما بمئات السنين، ومنها أن قريشاً لم تكن لهم فضيلة دينية يمتازون بها على أبرهة ليقال إن هلاك جيش أبرهة كان إكراما لقريش. ومنها أن مجرد هلاك جيش أبرهة لا يؤدي لإيلاف قريش، نعم إن الإبقاء على البيت الحرام منطقة أمن وسلام دائم سيؤدي لانتعاش الإقتصاد القرشي، أما إن ذلك الانتعاش سيؤدي لإيلاف قريش فمسألة يكذبها الواقع الاجتماعي والتاريخي لقريش، ومنها أن الغزو الحبشي كان يمكن أن يؤدي لإيلاف قريش لو أن قريشاً كان لها دور إيجابي في ذلك، لو أنه مثلاً أثار فيهم نخوة القتال أو حرك أواصر العصبية، فالتحمت البطون القرشية دفاعاً عن القومية أو الوطن أو الدين. ولكن شيئا من ذلك لم يحدث، والذي حدث أن قريشا قد أخلت منطقة الحرم ولاذت بالجبال خوفاً من معرة الجيش كما روى ابن هشام[٣٧]. ولهذه الأسباب فنحن نرجح الرأي الآخر القائل بأن هذه السورة غير متصلة بسورة الفيل، وهو قول ذهب إليه الخليل والكسائي والأخفش من أهل اللغة، قال الخليل ليست متصلة ومعنى الإيلاف: كأنه قال آلف الله قريشاً إيلافاً فليعبدوا رب هذا البيت، وقال الكسائي والأخفش إن اللام هي لام التعجب «أي اعجبو لإيلاف قريش»[٣٨]. فالرأيان متفقان في أن الإيلاف لا يعود لما ذكر في أواخر سورة الفيل، ولكنهما يختلفان في تحديد الموقع اللغوي لحرف

اللام وما إذا كانت للتعجب أو للتأكيد، وهو خلاف سنتركه على ما هو عليه ونأخذ ما التقى فيه الرأيان، وهو الفصل بين الإيلاف وبين هلاك الجيش لنواجه به بعد ذلك توضيح معنى الإيلاف المقصود. فإيلاف عند الثعالبي: مبلغ من المال يمنح من قبل هاشم إلى رؤساء القبائل كأرباح، ويتعهد هاشم بنقل بضائعهم سوية مع بضائعه ويسوق إبلهم مع إبله، كي يريحهم من مشاق الرحلة ويريح قريشاً من خوف الأعداء وكان في ذلك فائدة للجانبين(٣٩).

والإيلاف عند الهروي عهود بينهم (أي قريش) والملوك، فكان هاشم يؤلف ملك الشام، والمطلب يؤلف كسرى، وعبد شمس ونوفل يؤلفان ملك مصر والحبشة. ومعنى يؤالف يعاهد ويصالح، وفعله آلف على وزن فاعل ومصدره الآف إلاف بزنة قبال أو ألف الثلاثي ككتب كتاباً، ويكون الفعل منه على وزن أفعل مثل آمن ومصدره إيلاف كإيمان)(٤٠).

فواضح من هذا أن معنى الإيلاف عند الثعالبي والهروي هو معنى يقصد به العلاقات الدولية، التي تربط قريشاً بغيرها سواءً في ذلك الفرس والروم والحبشة أو القبائل المتحالفة معها، وهذه العلاقات هي علاقات سياسية اقتصادية بلا ريب.

غير أن هناك اعتراضاً أورده الألوسي صاحب التفسير، فهو بعد أن أورد قول الهروي بنصه، علق قائلا: (وحمل الإيلاف على العهود خلاف ما عليه الجمهور)(٤١). وأظنه يقصد جمهور أهل اللغة، لأن الخلاف قائم حول الاشتقاق اللغوي، ولم أقف على رأي الجمهور هذا، ولكن الراغب الأصفهاني يقول إن "إيلاف" لغوياً تعني التئام مع اجتماع. والفرق بين هذا المعنى والذي ذهب إليه الهروي والثعالبي غير كبير. ولكني أفضل أن أدع الفرق بينهما قائماً لنتمكن من الحديث عن نوعين متقاربين هما كذلك من الائتلاف:

١. الإيلاف الاجتماعي الداخلي لقريش ،وهو الذي يوافق العرف اللغوي بمعنى التئام واجتماع.

٢. الإيلاف السياسي الدولي الاصطلاحي، وهو الذي عناه الهروي والثعالبي بمعنى العهود. وما يزال أمامنا أخيراً بعد أن فصلنا بين إيلاف قريش وهلاك الجيش الحبشي، ووضحنا المقصود بمعنى الإيلاف، ما زال أمامنا السؤال الآتي:

"هل هنالك من حيث الواقع ما يدعو للحديث عن إيلاف قريش بصيغة التعجب، وذلك بغض النظر عن المحاججة اللغوية في حرف اللام"؟. إن سورة قريش حسب ما نرى من دراستها - هي بمثابة دعوة لدراسة الكيان الاجتماعي القرشي من الداخل، وتشريحه بدقة لمعرفة المنطق الذي قام عليه بناؤه والقواعد التي ارتكز عليها. فالسورة قد تناولت بإيجاز موضوع الإيلاف الاجتماعي والإيلاف الدولي وعلاقة كل ذلك بالمصالح الاقتصادية، ثم تناولت مفهوم العبادة وعلاقتها أيضاً بالاستقلال الإقتصادي (أطعمهم من جوع) والاستقلال السياسي والعسكري (وآمنهم من خوف) تاركة المجال واسعاً لاستقراء التاريخ والواقع السياسي والاقتصادي على إطار قريش المحلي وعلى إطار الدول المجاورة. هذه القواعد الكلية التي أوردتها السورة تحدد اتجاهاً عاماً يعيننا في الإجابة عن السؤال السابق فنقرر بقدر من الاطمئنان :

١. إنه سواء كانت اللام في قوله تعالى ﴿لإيلاف قريش﴾ لام التعجب أو كانت لاماً للتأكيد أو حتى لاماً للسببية، فإن المعنى الأساسي الذي تقصده السورة سيظل كما هو. إن الائتلاف الاجتماعي الداخلي، الذي قاد للازدهار الاقتصادي وقاد إلى المناخ الآمن، الذي يساعد على حرية التجارة وتبادل المنافع، وقاد إلى تسليم القبائل بقيادة قريش السياسية، إن هذا الائتلاف كان بسبب وجود البيت الحرام رمزاً لدين التوحيد الإبراهيمي، وتجسيداً لقيم الغيب والإيمان بالإله الواحد. ولكن البيت الحرام إذا حول إلى مآبة للأصنام أو حول إلى مجرد حرم للصفقات التجارية وهيكل خاو للطواف والبكاء، فإنه سيفقد مغزاه الديني ويضمر محتواه الغيبي، وسوف تضعف حينئذ قدرته على توفير الائتلاف الاجتماعي والأمن النفسي، وذلك هو منشأ الخطر الذي لن تستطيع أن تدرأه

رحلة الشتاء والصيف، وهو خطر جد قريب جاء الرسول لينذر عواقبه وليغير اتجاه الأحداث ليتمكن من تفاديه.

٢. إن قيام الالتئام الاجتماعي داخل قريش على أساس المصالح التجارية فيه قلب لموازين القيم وانقلاب على دين التوحيد، وإذا تذكرنا أن التجارة هي الحرفة القومية التي اشتهرت بها قريش وانشغلت بها حتى صارت لها اسماً، فسنعلم أن قيم التجارة والمنفعة العجلى والعلاقات القائمة عليها هي محل الاستنكار في السورة. بخاصة أنها تود أن تطرح قضية البناء الداخلي لقبيلة قريش، باعتبار أنها ستكون نواة الجهاز السلطاني في بلاد العرب.

٣. وإنه إذا استمرت قريش تقوم داخلياً على هذا الأساس القومي المقلوب، فإن ذلك لا يؤهلها لأن تتحول إلى أمة، ولا أن تحافظ على سيادتها السياسية، ودونها عبرة التاريخ.

٤. وإن اعتماد قريش مع هذا الإيلاف الداخلي الهش وعلى الإيلاف الدولي الخارجي لهو أمر شاذ، وإنه سيؤدي بها لفقدان إيلافها الداخلي ولفقدان استقلالها السياسي والاقتصادي، في وسط الصراع الدولي الذي لم تتأهل لخوضه.

٥. وإنه بدلاً من المتاجرة باسم البيت الحرام، خير لقريش أن تعبد رب البيت الحرام، أي تجعل بناءها الاجتماعي قائماً على نسق القيم المرتبطة بعقيدة الجزاء الأخروي، وليس على نسق القيم المرتبطة بمصالح التجارة وحدها.

٦. وإن إقامة الإيلاف الاجتماعي الداخلي على عقيدة الجزاء الأخروي هو الذي يمكن قريش من أن تصير أمة ذات استقلال اقتصادي وسياسي، وقدرة على الوجود في قلب الصراع الدولي. أما إذا رفضت ذلك فإن محاولات عثمان بن الحويرث الرامية لإقامة مملكة مسيحية في الحجاز تتبع للإمبراطورية الرومانية سوف تنجح، كما نجحت محاولات مماثلة في شمال الجزيرة العربية وفي غربها.

٣: ٢ الفساد الإسرائيلي:

بعد أن رأينا كيف عرضت سورة قريش الصراع السياسي العربي المحلي الدائر حول المسجد الحرام، نود أن نرى هنا كيف تتولى سورة أخرى (هي سورة الإسراء)، عرض الصراع السياسي في إطاره الدولي وفي شكله الإسرائيلي، بدلاً من الشكل العربي الذي يدور على المسجد الأقصى بدلاً من المسجد الحرام .

فإذا كانت سورة قريش قد تناولت ظاهرة الصراع السياسي العربي تناولاً مكننا من رؤية الكيان العربي وهو يتهاوى بين القوى الدولية الكبرى "الفرس والروم"، فإن سورة الإسراء ستتناول ظاهرة الاستبداد السياسي الإسرائيلي تناولاً يمكننا من رؤية الكيان اليهودي يتهاوى هو أيضا بين مخالب القوى الدولية الكبرى ذاتها "الفرس والروم". والحديث عن بني إسرائيل مباشرة بعد الحديث عن العرب حديث له مناسبة، فكما كان القرشيون في مكة يدعون انتماءً للدين الإبراهيمي الحنيف، كان الإسرائيليون كذلك يدعون نفس الادعاء، وهو أنهم من نسل إبراهيم الذي وعده الله بتكثيرهم وجعل السيادة لهم على رقاب الأمم وتوريثهم بلاد كنعان.

وهم مثلهم مثل العرب قد كانوا على أصل التوحيد ولكنهم انحرفوا عنه وطغوا طغياناً كبيراً، وكما كان العرب يتحسرون على عدم وجود كتاب يكون فيه ذكر آبائهم الأولين، فقد كان الإسرائيليون كذلك يتشوقون لظهور نبي جديد يتبعونه لاستعادة سلطانهم السياسي.

فالقضايا التي تناقشها سورة قريش غير بعيدة من القضية التي تناقشها سورة الإسراء. إلا أن هذه هي سورة "قريش" وتلك هي سورة "بني إسرائيل". الاختلاف بين السورتين هو أن سورة قريش تناقش ظاهرة الفساد الاجتماعي الذي يحدث في حالة غياب "الكتاب" وغياب "الدولة"، أما سورة الإسراء فهي تعرض ظاهرة الفساد الذي يكون بالرغم من وجود "الكتاب والدولة"، ولذلك فسورة الإسراء تبدأ من حيث انتهت سورة قريش فلننظر فيها الآن.

يقول تعالى: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير)[٤٢].

هذا الاستهلال بهذه الآية يعتبر في تقديري مؤشراً للانتقال من حالة المحلية إلى حالة العالمية، من مستوى الصراع الذي يدور على المسجد الحرام وقد كان صراعاً محلياً اعتباطياً: محليًا لأنه لم تدخل فيه قوى دولية خارجية، وإعتباطيا لأن القوى الداخلة فيه لم ترق إلى مستوى الصراع السلطاني الجهازي، أي إلى مستوى الصراع السلطاني النظامي الذي كان يدور على المسجد الأقصى، حيث تعاقبت التدخلات الدولية من الخارج والنظم السياسية المنظمة من الداخل.

فإذا كانت اللام في قوله تعالى: ﴿لنريه من آياتنا﴾ هي لام التعليل السببية، بمعنى أن سبب الإسراء بالرسول ﷺ من مكة إلى بيت المقدس هو لتمكينه من رؤية بعض آيات الله، فإن أوضح آيات الله المتعلقة بالمسجد الأقصى هي آياته التاريخية التي كان يعكسها الصراع الروماني -الفارسي- الإسرائيلي قبل الإسراء، بجانب آياته الاجتماعية التي كان يعكسها ذات الصراع إبان عصر الإسراء المحمدي، ويكون الإسراء خروجاً مؤقتاً من منطقة الصراع المحلي البسيط على مكة إلى القدس وما حولها من هلال الشام الخصيب، حيث كان الصراع الدولي أكثر عمقاً وتعقيداً وأصلب أساساً، وما يزال كذلك في أيام إسرائه ﷺ.

ويكون الرسول ﷺ في إسرائه ذلك قد شهد القدس كمسرح مكاني دارت فيه أكبر الأحداث أثراً في التاريخ، والتقى بالأنبياء (الأبطال) الذين صنعوا تلك الوقائع التاريخية، وكشفت له الحجب ليرى مصير الطغاة الذين شاركوا في صناعة ذات الأحداث، ثم ليرى من بعد ذلك المصير الإنساني كله، حيث يبلغ القرآن هنا ذروة الاستشراف، فالإسراء قد كان للرسول ﷺ بمثابة منصة تمتد خارج التيار الزماني لتمكنه من رؤية الماضي والحاضر والمستقبل في جزء من الليل. وهو إعجاز قد لا تتسع لاستيعابه إلا عقول المصدقين أصلاً بالرسالة والرسول[٤٣].

هذا، وإذا كانت آية الافتتاح في سورة الإسراء تورد هذا الحشد الكثيف من معاني الصراع السياسي الذي شارك فيه روم وفرس وإسرائيليون على مدى قرون متطاولة في التاريخ، فما ذلك إلا لأن الآية التالية هي آية تفصيل لجوانب ذلك الصراع وبعض دوافعه، والعبور منه للواقع المحمدي المكي الراهن، ونلاحظ هنا أن المفسرين بالرغم من أنهم قد بذلوا جهدا كبيراً في تفسير آية الإسراء الأولى، إلا أن جهدهم الأكبر كان منصباً في سرد تفاصيل كيفية الإسراء والمكان الذي بدا منه، وهل كان بالجسد أم بالروح أم بهما معاً وذكر الاختلافات الواردة في ذلك، ولم يحاولوا أن يربطوا بينها والآية التالية التي تتحدث عن بني إسرائيل. ومن حاول الربط منهم اعتبر ذلك نوعاً من الالتفات البياني والانتقال من موضوع إلى موضوع آخر أو من مخاطب إلى آخر[٤٤]. بينما نرى أن الموضوع الذي تتناوله الآية الافتتاحية إجمالاً تتولى تفصيله الآيات التاليات. فهو موضوع واحد: موضوع الإسراء من آيات الله الاجتماعية في مكة للتمكن من رؤية آياته التاريخية والاجتماعية حول المسجد الأقصى من خلال الصراعات التي دارت في بلاد الشام، التي كانت منطقة جذب لكل القوى الدولية ومهبط لكل النبوات السابقة: ﴿وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً﴾. ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً﴾. ﴿فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً، ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً﴾[٤٥].

هذا هو المشهد التاريخي، الذي أسرى بالرسول ليراه، مشهد الأمة ذات (الكتاب) وذات (الدولة)، وهي تسير في التاريخ على غير هدى. إن تجربة بني إسرائيل هي واحدة من أهم التطبيقات الدينية التي يراد لمحمد ﷺ ولأمته أن يعتبروا بها، ولعل ذلك هو السبب الذي جعل الرسول ﷺ يقرأ سورة بني إسرائيل يومياً كما روت عنه عائشة[٤٦].

فهذه الآيات الافتتاحية تتحدث كما نرى عن أمة موسى التي امتازت على كل أمم التاريخ بأنها أمة ذات (كتاب). ثم للتدليل على انصراف بني إسرائيل عن كتابهم، تنصرف الآيات من الحديث عن الكتاب إلى الحديث عن (الفساد) وعن الإستعلاء الإسرائيلي حديثاً ينم عن أنه لم يكن فساد أفراد منهم أو استعلاء نفر بقدر ما هو فساد جمعي واستعلاء أممي ارتكبه الإسرائيليون في ذلك العصر (بالرغم من وجود الكتاب). ولكف هذا الفساد الجمعي فقد سلط الله عليهم عباداً أولي بأس شديد، حتى تقابل قوى الإفساد النظامي بقوة نظامية (قد تكون صالحة أو فاسدة مثلها)، ونلاحظ أن القرآن قد وصف هؤلاء العباد المسلطين بالشدة فقط، ولم يصفهم بإيمان أو (صلاح)، ثم تصل الآيات الحديث عن فترة تاريخية لاحقة يعفو الله فيها عن بني إسرائيل، ويكثر جماعتهم وأموالهم ويظهرهم على عدوهم للنظر من بعد ذلك كيف يعملون.

فموضوع الحديث هنا إن أرجعناه للأعيان وربطناه بالظرف نجده يدور عن بني إسرائيل (الدولة)، وعن الفساد الدولي الذي أحدثوه، كما يدور عن الفرس (الدولة) وعن الويلات التي أذاقوها لليهود، وعن الروم (الدولة) وعن قضائهم النهائي على دولة بني إسرائيل. وذلك هو واحد من الأسباب التي تدعو للالتفات من حالة قريش السياسية إلى حالة بني إسرائيل، فمع أنهما كانا جميعاً يعيشان حياة سياسية فاسدة إلا أن فساد قريش السياسي كان فساد ما قبل الدولة وما قبل الكتاب، وهو لذلك فساد هين محدود الأثر، بينما الفساد الاسرائيلي هو فساد ما بعد الدولة وما بعد الكتاب، وهو لذلك فساد عظيم استحقوا به الدمار.

ذكر ابن كثير في "البداية والنهاية" أن "بختنصر" بأمر من ملك الفرس قد قام بتخريب مملكة اليهود وجاس خلال الديار، وتفرقت بسبب ذلك بنو إسرائيل فنزلت طائفة الحجاز وطائفة يثرب وطائفة بواد القرى وذهبت شرذمة لمصر[٤٧]، وذكر الدينوري في "الأخبار الطوال" مثل ذلك وأن تخريب "بختنصر" لبيت المقدس هو التخريب المشار إليه في سورة الإسراء[٤٨] كما أن الطبري في تفسيره روى

ذلك[٤٩]. وقد وقع هذا الدمار الفارسي لدولة اليهود في القرن السادس قبل الميلاد (٥٩٧ ق.م.).

أما الدمار الثاني وهو الدمار الروماني للدولة اليهودية (بعد أن أعيد بناؤها) فقد وقع في القرن الميلادي الأول (٧٠م) وذلك حينما هدم الإمبراطور الروماني "تيتوس" هيكل أورشليم، وفر اليهود من وجه الاضطهاد الروماني السياسي الديني، وتتابعت هجراتهم وانتهى بعضهم إلى جنوب الجزيرة العربية حيث سبقهم أجدادهم الأوائل[٥٠]. إذن فالاستعلاء الإسرائيلي وما تبعه من تدمير فارسي أولاً ثم تدمير روماني ثانياً، لم يكن ظاهرة أسطورية منقطعة في الماضي السحيق، ذكرت من قبيل التسرية عن الرسول ﷺ وإنما هي ظاهرة واقعة حية لها آثار مباشرة تنعكس على دعوته ودولته. فالشتات اليهودي في أطراف الجزيرة العربية ما زال يحمل جرثومة الفساد في الأرض، فإذا كان الرسول ﷺ قد استوعب الظاهرة القرشية واستعد لها، فعليه أن يحلل الظاهرة اليهوية ويستعد لها.

روى ابن هشام في السيرة أن قريشاً بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة، باعتبارهم أهل (كتاب)، وعندهم من علم الأنبياء ما ليس عند قريش، فقال لهم أحبار يهود سلوه عن ثلاث نأمركم بهن، فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فالرجل متقول فروا فيه رأيكم، سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول، ما كان أمرهم فإنه قد كان لهم حدث عجيب، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، ما كان نبؤه، وسلوه عن الروح ما هي ؟ فإن أخبركم بذلك فاتبعوه فإنه نبي وإن لم يفعل فهو رجل متقول فاصنعوا في أمره ما بدا لكم[٥١].

فاليهود كما يظهر في هذه الواقعة ليسوا مجرد أمة تاريخية كعاد وثمود تورد أخبارها للإرشاد والاعتبار، وإنما هم أمة لها حضور كثيف في الواقع العربي الذي يعيش فيه الرسول ﷺ ويتحرك فيه لإقامة دولة الإسلام. فقد كانوا يشكلون فوق

مكانتهم الاقتصادية مركز سلطة فكرية لما لهم من أحبار وأخبار وكتب تراث نبوي، تؤهلهم لتحديد مواصفات النبوة وطلب المعجزات ووضع الشروط لصدق الرسل وصحة الرسالات، فإذا كانت قريش تستخدم الكعبة لمحاربة الإسلام، فإن اليهود قد كانوا يستخدمون التوراة لمحاربة القرآن، وإذا كان محمد ﷺ يتوقع معركة مع قريش فعليه أن يتوقع معارك مع اليهود.

هذا، وبعد أن صورت سورة الإسراء جانباً من الصراع الدولي ثلاثي الجوانب (فرس، روم، يهود) وأبانت كيف أن الكيان اليهودي بالرغم من الكتاب والدولة قد تلاشى بين مخالب القوى الدولية الكبرى، وانتهى إلى الشتات في جوانب الأرض مهددا في قوميته متفرقا في دينه، بعد أن أبانت هذا، التفتت إلى الرسول ﷺ لتبين حقيقة أساسية، وهي أن المثل التي يدعو إليها القرآن (وهو الكتاب الجديد الأخير في سلسلة الكتب السماوية) هي أقوم مثل لهداية البشرية[٥٢]. ثم يختتم هذا المقطع من السورة بتبشير المؤمنين بهذه المثل بالأجر الكبير وتتوعد الكافرين بها بالعذاب، تاركاً لنا المجال مفتوحاً لنسأل كيف تحول مثل الكتاب الجديد والأخير إلى واقع الناس الاجتماعي ؟ وهل الأعمال الصالحات التي يبشر القائمون بها بالأجر الكبير هي مجاهداتهم في تحويل الهداية القرآنية من المثال إلى الواقع؟ ثم ألا تقتضي هذه المجاهدات اقتضاء داخليا قيام سلطان ؟ أي تقتضي التحول من حالة اللا دولة القرشية إلى حالة الدولة الموسوية. ثم ألا يزج هذا النشاط بصورة مباشرة في لجة الصراع الدولي القائم ويؤثر في ميزان القوى السياسية محلياً وخارجياً بصورة مباشرة أيضا؟ ألا يعني ذلك أن النظر الاستراتيجي القرآني يتجه نحو إقامة كيان إسلامي نظامي على أنقاض التجربة الموسوية الإسرائيلية والتجربة القرشية ؟.

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة نود أن نتابع الإشارات المتممة لهذا الموضوع، التي وردت قبيل نهاية السورة في آيات قصار: في الآية الأولى، قال تعالى: ﴿وقل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا﴾[٥٣].

قال الطبري في تفسيره لها، اختلف أهل التأويل في ذلك فقال بعضهم:

أ) معنى الآية واجعل لي ملكاً ناصراً ينصرني على من ناوأني، وعزاً أقيم به دينك وأدفع عنه من أراده بسوء.

ب) وروى عن الحسن في معنى الآية، ويوعده الله لينزعن ملك فارس وعز فارس وليجعلنه له. وعز الروم وملك الروم وليجعلنه له.

ج) روى عن قتادة فيها: وأن نبي الله علم أن لا طاقة له بهذا الأمر إلا بسلطان، فسأل سلطاناً نصيراً لكتاب الله عز وجل ولحدود الله ولفرائض الله ولإقامة دين الله، وأن السلطان رحمة من الله جعلها بين أظهر عباده، لولا ذلك لأغار بعضهم على بعض فأكل شديدهم ضعيفهم.

د) قال الطبري وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال ذلك أمر من الله تعالى لنبيه بالرغبة إليه في أن يؤتيه سلطاناً نصيراً له على من بغاه وكاده، وحاول منعه من إقامته فرائض الله في نفسه وعباده[٥٤].

على أنك ترى أن هذه المعاني كلها متقاربة، بل متحدة في معنى أن الرسول ﷺ بين رحلة الإسراء ورحلة الطائف كان مأموراً بإقامة الدولة الإسلامية، ولقد ذكرنا في الفصل الثاني من البحث كيف أنه قد أمر بإقامة العدل وكيف أن ذلك يعني إقامة الدولة.

وفي الآية الثانية قال تعالى: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾[٥٥]. قال الفخر الرازي في تفسيرها: وقد أجاب الله دعاءه (بأن يجعل له سلطانا نصيراً) وأعلمه بأنه يعصمه من الناس فقال: ﴿قل جاء الحق وزهق الباطل﴾ يعني أن الباطل وإن اتفقت له دولة وصولة إلا أنها لا تبقى[٥٦].

وهكذا نرى أن كبار المفسرين يذهبون إلى أن السلطان والنصير والحق الذي جاء ليزهق الباطل هو "سلطان الدولة النظامي". كما دلت الآيات دلالة مباشرة

فضلاً على أنها دلالة يقود إليها سياق السورة كلها كأنها هي -أي هذه الدلالة- المحور الرئيسي الذي تدور عليه جميع آياتها. فهي دلالة تتناغم مع الاتجاه العام في السورة والاتجاه العام الذي تقود إليه وقائع التاريخ وعلاقات الاجتماع، الاتجاه الذي يؤكد أن الفساد النظامي ستسلط عليه قوى تدمير نظامية، الاتجاه الداعي إلى أن يتحول الكتاب إلى دولة وأن يتحول الناس إلى أمة، وأن إقامة دولة الكتاب هي الضمان ضد الشتات والتمزق الديني والاستعباد السياسي (مثل ما حدث لبني إسرائيل).

إن هاتين الآيتين -في تقديري- هما امتداد وتأكيد للاستراتيجية الجديدة في الدعوة الإسلامية التي تحدثنا عنها في الفصل السابق. أساس هذه الاستراتيجية قائم على إعلان الرسول ﷺ رئيساً لهذه الدولة الجديدة، وإعلامه بأن يتصرف وفقاً لهذا الأفق الاستراتيجي الجديد، لا باعتباره واقعاً ولكن باعتباره واجباً ينبغي أن تحشد كل الطاقات لتحقيقه، مع يقين ثابت بوعد الله بانتزاع الملك من فارس والروم وإقامة سلطان الإسلام على أنقاضهما[٥٧].

لقد تساءلنا من قبل عما إذا كان النظر الاستراتيجي للقرآن يتجه نحو إقامة دولة إسلامية، وعن مدى تأثير ذلك في موازين القوى السياسية الدولية والمحلية، وقد تأكد لنا من التحليل السابق لآيات الإسراء أن استراتيجية الإسلام بعد الإسراء تتجه فعلا نحو إقامة الدولة. وأن هذا الاتجاه سيؤثر في موازين القوى الدولية وستؤثر فيه، ولذلك فلا بد من وضع تقدير لهذه القوى ورسم خريطة تعين في تحديد المواقع وتصنيف الأعداء والأصدقاء.

لقد رأينا من قبل صوراً من التدخلات الدولية الفارسية -الرومانية ومدى تأثيرها في الكيان اليهودي في الشام، وأمكننا ذلك من النظر في الصراع العربي الداخلي والطغيان الإسرائيلي، غير أننا لم نتمكن من النظر لهذه القوى الدولية الكبرى، (فارس والروم)، لنفحص علاقاتهما الداخلية وما يمكن أن تؤول إليه في المجال الدولي، وإلى أي مدى ستظل هاتان الدولتان تحددان مصائر الأمم ؟ هذا

موضوع تختص به سورة كاملة من سور القرآن هي سورة الروم، فلنتجه إليها في الصفحات التالية:

٣ : ٣: الفساد الدولي العام كما تعرضه سورة الروم:

يمكننا بعد قراءة توحيدية لسورة قريش والإسراء والروم أن نلاحظ بيسر، أن علاقات السياسة الدولية التي أومأت إليها سورة قريش هي نفسها قد عرضت بتوسع في سورة الإسراء، وهي ذاتها قد أعيد طرحها في سورة الروم. إن الموضوع واحد ولكن هناك تنوعاً في طرائق العرض، مع اختلاف في الأعيان والإطار الظرفي، وفي هذا تقف سورة الروم كإطار مرجعي تفهم من خلاله العلاقات الدولية وانعكاساتها في مسار تاريخ التدين، ولولا أننا نفتقد التحديد الزماني القاطع لنزول السورة لقلنا إن سورة الإسراء وسورة الروم قد نزلتا في فترة زمانية جد قريبة، لما بينهما من تكامل في الموضوع وانشغال بمسألة العلاقات الدولية، ولكننا نكتفي بما اتفق عليه من أن سورة الروم نزلت بعد الإسراء على وجه العموم، دون تحديد للمدة الزمانية بينهما.

﴿ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون، بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم، وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[٥٨].

افتتاح السورة إجمال مركز لصراع القوى العظمى آنذاك (الفرس والروم)، وبيان للاتجاه الذي يشير إليه ميزان القوى السياسية الدولية التي يراد للإسلام أن ينهض على أنقاضها حيث يفرح المؤمنون، هذا الافتتاح الموجز هو في الواقع رسم للأفق الاستراتيجي للاستعمار الذي قديكون خافياً بعض الخفاء وراء الأحداث الجزئية بمكة.

لقد أورد المفسرون رواية عن ابن عباس وأخرى عن أبي سعيد الخدري عن سبب نزول سورة الروم، تفيد أن مشركي قريش كانوا يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل أوثان، بينما كان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس لأنهم أهل كتاب. كما أورد المفسرون تفاصيل كثيرة عن الرهان الذي جرى بين أبى بكر الصديق وبعض مشركي مكة حول المعركة القادمة بين الفرس والروم التي جزم فيها القرآن بانتصار الروم وهزيمة الفرس(٥٩).

ونود هنا أن نورد سؤالين:

السؤال الأول: لماذا يفرح المسلمون بانتصار الروم ؟

إن تعليل ذلك الفرح بأنه راجع إلى كون الروم أهل كتاب وأنهم مهما ابتعدوا عن ذلك الكتاب أرشد عقيدة وأقرب مودة من الوثنية الفارسية، يبدو تعليلاً معقولاً ولكنه غير كاف، وقد شعر بعض المفسرين بذلك فذهبوا يلتمسون وجوهاً أخرى من التعليل تبرر فرح المسلمين، فذكر النحاس أن فرح المسلمين كان لإنجاز وعد الله تعالى: (إذ كان فيه دليل على النبوة لأنه أخبر تبارك وتعالى بما يكون في بضع سنين فكان)(٦٠)، فهذا أيضا تفسير على قدر من الوجاهة، لولا أن هناك تعليلاً آخر انفرد به ابن عطية يستحق قدراً من التدبر، قال ابن عطية: (الأقرب أن يعلل ذلك -أي فرح المؤمنين- بما يقتضيه النظر من محبة أن يغلب العدو الأصغر -الروم- لأنه أيسر مؤنة -ومتى غلب الأكبر- الفرس- كثر الخوف منه، فتأمل هذا المعنى مع ما كان رسول الله ﷺ ترجاه من ظهور دينه وشرع الله الذي بعثه به وغلبته على الأمم، وإرادة كفار مكة أن يرميه الله بملك يستأصله ويريحهم منه(٦١).

فابن عطية يرى أن فرح المؤمنين الأكبر ليس سببه أن الروم أهل كتاب، أو أن انتصارهم على الفرس سيكون دليلاً مادياً على صدق الخبر القرآني، وإنما سببه هو أن الله وظف القوة الجهازية الرومانية لصالح المسلمين (الذين لم يقم لهم سلطان جهازي بعد)، إذ إنه بعد أن يسلط الروم على الدولة الفارسية فيحطموها

ويخضدوا شوكتها سيخرجون من المعارك منتصرين ولكنهم منهوكو القوة، مما سيمهد طريقاً لنصر المسلمين عليهم، وينفتح للإسلام بذلك طريق للبروز كقوة عالمية جديدة على أنقاض القوتين المندحرتين.

ولمثل هذا المنحى من التفسير ذهب الزمخشري محتجاً بقراءة غير مشهورة، يقول في تفسيره: "وقرئ غلبت الروم (بفتح الغين) وسيغلبون (بضم الياء) ومعناه أن الروم غلبوا على ريف الشام وسيغلبهم المسلمون في بضع سنين، وعند انقضاء هذه المدة أخذ المسلمون في جهاد الروم)"[٦٢].

ولكن مما يضعف رأي الزمخشري أنه اعتمد على قراءة غير مشهورة، بل إن الطبري يعتقد أن الإجماع منعقد على خلافها، بالإضافة إلى أن الزمخشري قد أغفل الوقائع التاريخية التي نزلت الآية معقبة عليها، أعني ما أورده المؤرخون من هجوم فارسي كاسح على الإمبراطورية الرومانية، استولى فيه الفرس على آسيا الصغرى والرها وأنطاكيا ودمشق وبيت المقدس، إذ انتزعوا الصليب وبعثوا به إلى المدائن، كما استولوا على الإسكندرية وأجزاء من مصر وذلك قرابة عام ٦١٥م[٦٣]، وهو التاريخ الذي نزلت فيه سورة الروم على وجه التقريب لتصف هزيمة الروم، وأنهم قد غلبوا (بضم الغين) كما جرت بذلك القراءة عند الجمهور، وليس هناك ما يستلزم الانصراف عنها إلا بحجة ظاهرة من النقل.

ولكن اعتراضنا وإعراضنا عن رأي الزمخشري لضعف الحجة التي اعتمد عليها، لا يمس الرأي الذي أورده ابن عطية فيما مضى، الذي مفاده أن الفرح الذي وعد به المؤمنون هو فرح متعلق بظهور السلطان الإسلامي على أنقاض سلطان الفرس والروم معا.

السؤال الثاني: لماذا يفرح المشركون بانتصار الفرس ؟

إننا نرى أن التعليل الذي أورده عامة المفسرين من أن سبب فرح المشركين راجع لاشتراك الفرس معهم في موقفهم الاعتقادي الرافض للكتب السماوية، يبدو

ضعيفاً وغير كاف، لأنه من الممكن أن نسأل كيف استطاعت الوثنية أن تكون رباطاً أممياً يتجاوز روابط العصبية العرقية والإقليم، علماً بأن الوثنية ليست بطبعها مذهباً اعتقادياً واحداً متماسكاً، بالإضافة إلى أن مشركي مكة لم يكونوا يرفضون مبدأ وجود الديانات وإرجاعها للإله الخالق، إذ إنهم كانوا يحسبون أنهم على دين إبراهيم، ويكرهون عبادة الفرس للنيران، فإذا كنا لا نستطيع أن نقدم أدلة واضحة في هذا الصدد، فالأجدر بنا أن نبحث عن أسباب أخرى نفسر بها الموقف القرشي المتعاطف مع الفرس غير السبب الديني.

يبدو -في تقديرنا- أن وراء هذا التعاطف سبب اقتصادي ؛ إذ كان عرب الحجاز يحتكرون تجارة التوابل والحرير والبخور واللآلىء، التي تأتي من بلاد الشرق في طريقها إلى الغرب، بعد أن آل إليهم الطريق البري الممتد بين اليمن والشام لأسباب تتعلق بالتدهور الذي أصاب ممالك الجنوب اليمني)[٦٤]، وكان هذا التوسط التجاري هو قوام الحياة الاقتصادية بالنسبة لعرب الحجاز، ولكن منذ منتصف القرن السادس الميلادي (خاصة عهد جستنيان (٥٢٨م ـ ٥٥٦م) نقد أخذت الدولة الرومانية تتماسك داخلياً وتقوى، مما أدى بها لتكوين قوة بحرية ضاربة تجوب البحر الأحمر وتصل سواحل إفريقيا الشرقية، فتستغني بذلك عن الوسطاء من عرب الجنوب وعرب الحجاز على الشاطىء؛ مما أثر تأثيراً بالغاً في اقتصاد الجزيرة العربية. فإذا رأت الرأسمالية القرشية بمكة أن هناك دولة ثانية تتدخل لتقضي على دولة الروم، التي كانت تزاحمها وتهدد وجودها الاقتصادي فإن ذلك سيفرحها بلا ريب.

وسبب آخر (له بعد عسكري) هو أن الروم صارت لهم استراتيجية واضحة في هذه المنطقة، تقوم على تكوين جيوب موالية لهم من بين البطون العربية، عن طريق المعاهدات التجارية أو عن طريق رفع الراية المسيحية، واتخاذ هذه الجيوب مراكز هجوم متقدمة يستطيعون عن طريقها تضييق الخناق على منافذ التجارة، وإخراج الحجازيين على وجه الخصوص من دائرة الوجود الاقتصادي، وقد استطاعوا

بالفعل أن يوجدوا لهم قواعد وثوب متقدمة في مملكة أكسوم الحبشية غرب الحجاز، ومملكة الغساسنة شمالها، ومنطقة نجران في اليمن. فالحجازيون لم يكونوا غافلين عن هذه الأصابع الرومانية التي توشك أن تطبق عليهم في كل حين، ولا عن المصالح الرومانية المتضاربة مع مصالحهم، ولا عن احتمالات الغزو الروماني العسكري لبلادهم، تحت شعار حماية الرعايا الروم وإزالة الاضطهاد الديني (أو لمساعدة عثمان بن الحويرث الذي مرت بنا أطراف قصته آنفاً)، ولأن قريشاً كانوا يرون أن دولة الفرس أقوى من دولة الروم(٦٥) والتي لم تسترجع قواها إلا في أيام هرقل) فقد صاروا تلقائياً يشكلون مع اللخميين قوة مناوئة ضد الغساسنة وضد الدولة الرومانية من ورائهم.

ثم إذا قلنا إن فواتح سورة الروم قد تعرضت لذكر الصراع الفارسي والروماني الذي دار في بلاد الشام، فينبغي أن نضيف إلى ذلك أن هذا الافتتاح يثير في الذاكرة العربية خلفية تاريخية معينة، ويبرز أمامها من جديد ثلاثة وقائع مشهورة، نقلت جميعها بالتواتر وحفظت على مر الأجيال، وهي محاولة عثمان بن الحويرث لتنصيب نفسه ملكاً على مكة من قبل الروم، وواقعة أصحاب الأخدود، وواقعة أصحاب الفيل، والمحاولة الأولى قد تحدثنا عنها من قبل، أما الواقعتان الأخريان فهما كذلك، وإن اختلفتا زماناً ومكاناً تعتبران انعكاساً لذات الصراع الفارسي - الروماني، الذي تناولته الآيات الافتتاحية من سورة الروم، والذي كان يدور حول الاستحواذ على الطريق التجاري الذي يربط بين الشرق والغرب، وتقسيم العالم العربي إلى مناطق نفوذ، واستخدام المسيحية واليهودية كأقنعة في ذلك الصراع المتطاول.

ولأن قضية الصراع الفارسي -الروماني هذه على قدر من الأهمية، وحتى يتبين حجمها في خريطة السياسة العالمية، فقد أخذ القرآن يسلط أضواءه على كثير من صورها المختلفة، حتى ينضج الوعي التاريخي عند المسلمين ويدركوا طبيعة الصراع وخلفياته. ونحن في نفس السياق التحليلي لسورة الروم وعلى

ضوئه، ودون أن نغادرها نود أن نستعرض بإيجاز ما ورد في سورة البروج وسورة الفيل، لنستكمل جوانب هذه القضية ثم نعود لنواصل استعراض بقية سورة الروم باعتبارها الإطار المرجعي للعلاقات الدولية آنذاك.

يقول تعالى: ﴿قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود، إذ هم عليها قعود، وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود، وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد﴾[٦٦]. قال الفخر الرازي في تفسيره: "ذكروا قصة أصحاب الأخدود على طرق متباينة ونحن نذكر منها ثلاثة، الرواية الثالثة، أنه وقع إلى نجران رجل ممن كان على دين عيسى فدعاهم فأجابوه، فصار إليهم ذو نواس اليهودي بجنود من حمير، فخيرهم بين النار واليهودية فأبوا، فأحرق منهم اثنى عشر ألفاً في الأخاديد وقيل سبعين ألفاً. وذكر أن طول الأخدود أربعون وعرضه اثنا عشر ذراعاً، وعن النبي ﷺ أنه كان إذا ذكر أصحاب الأخدود تعوذ بالله من جهد البلاء. وقال القفال وأظن أن تلك الواقعة كانت مشهورة عند قريش، فذكر الله تعالى ذلك لأصحاب رسول الله ﷺ تنبيهاً لهم لما يلزمهم من الصبر على دينهم واحتمال المكاره)[٦٧].

كان هذا الحدث في سنة ٥٢٣م، أي قبل ثمان وأربعين عاماً فقط من ميلاد الرسول ﷺ [٦٨]. وقد ذكر الطبري في تفسيره روايات متعددة عن أصحاب الأخدود، جاءت من بينها رواية عن الضحاك يقول في قوله تعالى:(قتل أصحاب الأخدود) يزعمون أن أصحاب الأخدود من بني إسرائيل أخذوا رجالا ونساءً فخدوا لهم أخدوداً، ثم أوقدوا فيه النيران فأقاموا المؤمنين عليها، فقالوا تكفرون أو نقذفكم في النار[٦٩].

وذو نواس المذكور في الرواية التي أوردها الفخر الرازي في تفسيره هو ذو نواس بن تبان أسعد، آخر ملوك حمير (وقد قامت دولة حمير ما بين ١١٥ ق.م. إلى٥٢٥)(٧٠). وقد اعتنق الدين اليهودي ونجح في القضاء على مسيحيي نجران. والوجود المسيحي لم يكن بسيطاً ولا عفوياً، كما لم يكن ثمرة لجهود فرد

واحد كان على دين عيسى، ثم وقع إلى نجران فأجابوه كما ورد في صيغة الرازي السابقة، وإنما كانت هناك حملات تبشيرية رسمية بعثها أباطرة الرومان للجزيرة العربية، وبصفة خاصة لبلاد اليمن في عهد أسرة حمير، وقد أسست في هذا الإطار كنيسة في عدن عام ٣٥٦ م وأخريين في مملكة حمير، واعتنقت نجران المسيحية قرابة عام ٥٠٠م [٧١]، هذا الاجتهاد الروماني في نشر المسيحية في شبه الجزيرة العربية قابله اضطهاد شديد لليهود من قبل الرومان. مما دفع باليهود للارتماء في أحضان الدولة الفارسية وكونوا معها حلفاً تلقائياً، باعتبارها العدو التقليدي الثابت للدولة الرومانية. وقد ذكر المؤرخون أن جماعة كبيرة من اليهود الذين شردوا من فلسطين (بفعل الاضطهاد الروماني) اتجهوا نحو مشارف الشام والحجاز ونزلوا في هذه الأنحاء، ووصلوا في إيغالهم إلى يثرب. وكان منهم جماعات، مثل بني جينة وبنو عاديا وبني الغريض وسكان مقنا والجرباء في تلك المشارف، ثم سكان خيبر ووادي القرى وفدك وتيماء مما هو قريب من يثرب، وكان منهم في يثرب ثلاث طوائف. وقد اشتغلوا بالزراعة والتجارة والصناعة وأثروا ونموا وتعلموا العربية، واشتركوا في حياة العرب وتقاليدهم وصار لهم فيهم أنصار وحلفاء[٧٢]. فهذا الوجود اليهودي المنتشر على طول الطريق التجاري البري الممتد من شمال الحجاز إلى اليمن، قد جعل لهم أهمية تجارية استراتيجية وحيوية، فاهتمت بهم الفرس بصورة خاصة وجادة، حتى تجد لها عن طريقهم منفذاً تجارياً يضارع بل قد يبطل مفعول طريق البحر الأحمر، الذي يسيطر عليه الرومان وعملاؤهم من العرب اليمانية والأحباش. ولهذا السبب عينه وقعت كارثة الأخدود حين قام ذو نواس الحميرى اليهودي (تحول من المسيحية لليهودية وهود معه قبيلته حمير، ربما كان ذلك بإيعاز أو إغراء من الفرس واليهود أو لسبب آخر لا نعلمه) بحملته الشهيرة الشرسة ضد منطقة نجران المسيحية. إذ إنه ربما اعتبرها قاعدة من القواعد الرومانية التي تؤمن خطهم التجاري عبر البحر الأحمر مما ساعد في إضعاف الوضع الاقتصادي لحمير [٧٣].

ثم يذكر المؤرخون أن هناك رجلا واحداً إستطاع أن يفلت من هذه المجزرة هو دوس ذو ثعلبان من قبيلة سبأ، وقد فر إلى القسطنطينية طالباً النجدة من إمبراطور الروم، الذي انتهز الفرصة لبسط نفوذه على بلاد اليمن وليدعم مركز بلاده التجاري فيها، فأوعز إلى حلفائه الأحباش بتجهيز جيش لاحتلال اليمن، وتم له ذلك تحت شعار إنقاذ المسيحية التي احترقت في أخاديد نجران. سقطت مملكة حمير في قبضة أبرهة الأشرم قائد الجيش الحبشي المسيحي في عصر ملكها ذي نواس سنة ٥٢٥ م. وبذلك بدأت السيادة الحبشية على الجنوب العربي، ونصب أبرهة ملكاً على هذه البلاد المفتوحة فكان شبه مستقل عن الحبشة مقتصراً على دفع الضريبة[٧٤] . ذا، وقد ساءت الأحوال الاقتصادية اليمنية تحت الحكم الحبشي، وأضمحل شأن التجارة والزراعة فيها ونشطت حركة الهجرة منها نحو الشمال، وقد زاد الحالة سوءاً أن خرج سيف بن ذي يزن اليمني وسليل البيت الحميرى القديم إلى ملك الحيرة الذي قدمه إلى كسرى الفرس (أنوشروان) في عاصمته المدائن، فجعله قائداً لحركة تحرير ثورية ضد الإحتلال الحبشي، ونشط في دعمه وتقويته. ولا يخفى بالطبع أن أنو شروان كان يهدف من وراء ذلك لأن يجد مدخلاً جديداً لليمن، حيث يقترب من البحر الأحمر شريان الحياة التجارية العالمية آنذاك. فانتصر الفرس وعملاؤهم الحميريون على الروم وعملائهم الأحباش في عام ٥٧٥م. وكان لهزيمة الروم وعملائهم الأحباش فرحة كبرى ورنة هائلة في جزيرة العرب كلها. وكان وفد مكة برئاسة عبد المطلب من قبيلة قريش ضمن الوفود المهنئة بالنصر[٧٥].

ذلك هو تفصيل تأريخي للوقائع التي أجملت في سورة البروج انتهى بنا إلى عام ٥٧٥م، حيث هزم الروم وعملاؤهم في المنطقة، وحيث فرحت قريش وجاء وفدها مهنئاً. لقد ذكرنا ونحن نستعرض فواتح سورة الروم الأسباب التي يمكن أن تجعل قريشاً تقف مع دول المحور الفارسي ضد الرومان، وها نحن نلاحظ ثانية أن قريشاً تؤيد ذات المحور الفارسي ضد المحور الروماني لنفس الأسباب سابقة الذكر. ولقد تعرضنا في سورة الروم للصراع المباشر بين الفرس والروم. وها هي سورة

البروج تكاد تفصح عن الوجه الآخر للصراع غير المباشر بينهما في واقعة الأخدود، وفي الاستعمار الحبشي لليمن، وفي الثورة اليمانية ضد الأحباش. ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل. ألم يجعل كيدهم في تضليل. وأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل. فجعلهم كعصف مأكول﴾[٧٦].

ذكر الطبري في تفسيره لهذه الآيات ما يلي:

"وكان السبب الذي من أجله حلت عقوبة الله تعالى بأصحاب الفيل مسيرة أبرهة الحبشي بجنده ومعه الفيل إلى بيت الله الحرام لتخريبه. وكان الذي دعاه لذلك فيما حدثنا به ابن حميد بن إسحق أن أبرهة بنى كنيسة لم يبن مثلها في زمانها بشيء من الأرض. وكتب إلى النجاشي ملك الحبشة إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها لملك من قبلك، ولست بمنته حتى أصرف إليها حاج العرب. فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة ذلك للنجاشي، غضب رجل من النسأة أحد بني فقيم، ثم أحد بني مالك، فخرج حتى أتى القليس (فقعد) فيها، ثم خرج فلحق بأرضه. فأخبر أبرهة بذلك فقال من صنع هذا ؟ فقيل صنعه رجل من أهل هذا البيت الذي تحج إليه العرب بمكة لما سمع من قولك (أصرف إليه حاج العرب) فغضب فجاء فقعد فيها. أي أنها ليست لذلك بأهل. فغضب أبرهة عند ذلك. وحلف ليسيرن إلى البيت فيهدمه"[٧٧]. فأبرهة في هذا السياق كان يود ببنائه كنيسة القليس في صنعاء أن يصرف حاج العرب إليها كما ذكر، ونحن رغم تسليمنا بأن أبرهة كان نصرانياً إلا أننا نشك في أن تكون تحركاته هذه قائمة على بواعث دينية خالصة. لأنه لو كان الغرض هو تنصير العرب فقط، فليس في النصرانية شيء يلزمهم بأن يحجوا إلى كنيسة، صنعاء على وجه الخصوص، ويأتوها وهي في الطرف الأقصى للجزيرة. هذا فضلاً عن أن الكعبة ذاتها يمكن أن تحول بأمر سلطاني إلى كنيسة ويستمر العرب بعد تنصرهم يحجون إليها. ولكن أبرهة لم يفعل ذلك لسبب ظاهر. إذ إن الاقتتال وذهاب الجيوش ومجيئها قد كثر في بلاد اليمن واضطرب فيها النظام، واختلت معاشات الناس وتجاراتهم، فهاجروا منها نحو

الشمال الحجازي المستقر. فكانت الحجاز هي الجهة الوحيدة التي استفادت تجارياً من اختلال الأوضاع في اليمن، وذلك لأن الحجاز قد صارت هي الوسيط الوحيد الآمن ويتخطف الناس من حوله، بسبب المكانة الدينية التي وفرها لها المسجد الحرام. فإذا هدم هذا المسجد وأقيم بدلا منه مسجد آخر في صنعاء، وانتقل إليه الحجيج، فإن ذلك ربما ساعد على إنعاش الاقتصاد اليمني. فأبرهة إذن قد كان يفكر في حركة الحجيج التجارية أكثر من تفكيره في حالة قريش الدينية. وإذا وصفت تحركاته في القرآن بعبارة "كيد" فذلك تعبير يطابق الواقع تماماً [٧٨].

وهكذا، فكما رأينا من قبل عثمان بن الحويرث قد تنصر وأراد أن يتخذ من مكة ولاية نصرانية تابعة للروم، فها نحن نرى أبرهة يحاول نفس المحاولة. ولو استطاع أبرهة يوم الفيل أن يستعمر الحجاز، لكان من غير المستغرب أن يقوم عبد المطلب زعيم قريش بنفس الدور الثوري، الذي قام به سيف بن ذي يزن اليمني من استنصار بالفرس على الروم. وستظل الحجاز منطقة تتقاذفها القوى الدولية الكبرى كما فعل باليمن. أو تصير مملكة تابعة لواحدة من تلك القوى كما تبع الغساسنة الروم وتبع المناذرة الفرس.

ثم نعود -بعد هذا العرض لصور الصراع الفارسي- الروماني المتعددة- لمواصلة استعراضنا لآيات سورة الروم باعتبارها الإطار المرجعي في هذا الشأن كما ذكرنا. فالسورة بعد أن تحدثت في افتتاحيتها عن الصراع الدولي الذي انتظمت فيه كل ممالك وقبائل ذلك العصر، وجهت دعوة عامة للناس أن يسيروا في الأرض، وينظروا عاقبة ذلك الصراع وأن يقوموا حصاده. ولقد تمكنا نحن -في الصفحات السابقة- أن نرى عاقبة ذلك الصراع في اليمن وفي الحجاز وفي الشام. وهي عاقبة حينما نأتي للتقويم يمكن أن تلخص في كلمة واحدة هي الفساد. أن حادث الأخدود كان إفساداً في الأرض وقد كان مرتبطاً بصراع فارس والروم. والوجود الفارسي في اليمن كان إفساداً كبيراً. والاستعمار الحبشي كان كذلك، وحادث الفيل جزء يضاف إلى حالة الفساد السياسي الاقتصادي الذي استشرى في المنطقة

كلها، فإذا انتهت سورة الإسراء بالحديث عن الفساد في البر والبحر فإن ذلك لن يكون مفاجأة بقدر ما يكون توقعاً.

فلننظر الآن للآيات(٤١ - ٤٢) من سورة الروم وهي ترصد ظاهرة الفساد الذي يسد الآفاق. يقول تعالى: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين﴾.

لقد أسهب المفسرون وأفاضوا في الحديث عن معنى "الفساد" المقصود في هذه الآيات وعن مدلول كلمتي البر والبحر. ولكن أكثرهم اكتفى بالوقوف عند عموم الألفاظ. بينما رأى آخرون أن تعبير الفساد في البر والبحر قد يكون تعبيراً أسلوبياً قصد به شيوع الفساد وعمومه، فلا يخص فساداً دون آخر ولا يعني البحر لذاته [٧٩]. إلا أن القرطبي من بين المفسرين كان أكثر تحديداً واستئناساً بوقائع التاريخ وسنن الحياة الاجتماعية وهو يفسر هذه الآية. فهو يرى أن الظاهرة التي يتبدى فيها هذا الفساد هي "ظاهرة اقتصادية" تمثلت في كساد الأسعار وقلة المعاش وتعطيل الزراعة وامتناع العمارات والتجارات، وهو يرى ثانياً أن السبب في ذلك راجع لقطع السبيل والظلم [٨٠]. وذلك بدوره يمكن أن يرجع -في تقديرنا- للفوضى الإدارية والاضطراب السياسي. فإذا تذكرنا أن السياق الظرفي الذي نزلت فيه هذه الآيات يتعلق بالصراع الفارسي ـ الروماني، وانعكاساته على الجزيرة العربية وعلى الدعوة الإسلامية الوليدة، وإذا استأنسنا بتفسير قتادة لمعنى البر والبحر والوارد في هذه الآية [٨١]، فسنذهب على قدر من الاطمئنان للقول إن الآية تتحدث عن الفساد السلطاني المنظم الذي تقف وراءه الإمبراطورية الرومانية والفارسية وتوشكاً أن تغرقا به كل العالم، فيتحول من فساد روماني إلى فساد أممي لا ينجو منه بدو ولا حضر. ذلك لأن العالم كله آنذاك كان منقسماً إلى هذين المعسكرين كما بينا.

وينبغي أن نضيف هنا أن الفساد المذكور بهذه الكيفية الضخمة، لا يمكن أن يكون فساداً فردياً وإنما هو فساد جهازي، فالجهاز السلطاني الأقوى هو موضع الإشارة في هذه الآية. أولاً لأن للجهاز قدرة تفوق قدرة مجموع أفراده أضعافاً مضاعفة. فهو أقوى لتصدير فساده حتى يغطي البر والبحر، وثانياً لأن الجهاز السلطاني يمكن أن يبلور الأطماع الفاسدة في شكل أهداف استراتيجية تصبح هدفاً قومياً، يقنع به أفراد الناس ويتحركون في اتجاه تحقيقه، وثالثاً لأن الجهاز السلطاني يمكن أن يكون له أتباع في كل جهات الأرض ويستطيع أن يحركهم بالكيفية التي يريد فيكون ذلك أبلغ في نشر فساده وتعميمه. ولم يكن آنذاك يوجد جهاز سلطاني تنطبق عليه هذه الإشارات كما تنطبق على الفرس والروم. إذ إن "الناس" كانوا هم الفرس والروم [٨٢] ولقد ظهر بالفعل الفساد الروماني الفارسي، وامتدت آثاره لتصيب اليمن والحبشة والحجاز والشام ومصر وسائر بلاد الأرض بلا استثناء، ولقد استعرضنا فيما مضى بعضاً من هذه الآثار الخارجية للفساد الفارسي الرومي، فنود هنا أن نطل إطلالة قصيرة على البؤر الداخلية للفساد، فننظر إلى إمبراطورية فارس من الداخل وإلى إمبراطورية الروم من الداخل، علنا بذلك نستطيع أن نقدر حجم الفساد الحضاري الذي انتهى إليه العالم آنذاك، وحجم المشكلة التي سيواجهها الرسول ﷺ، وهو يريد أن يعدل اتجاه منحنى السقوط في التاريخ الإنساني.

٣: ٤: الفساد الداخلي في الإمبراطورية الفارسية:

استطاع ابن خلدون أن يقدم لنا لوحة تفصيلية عن الفساد الذي ساد الإمبراطورية الفارسية إبان عهد الإمبراطور "أبرويز" الذي كانت البعثة المحمدية في عهده ووصلته رسالة الإسلام مع رسل رسول الله ﷺ. وهو نفس الإمبراطور الذي غلب الروم الغلب الذي تناولته سورة الروم. نقتطف من ابن خلدون ما يلي:

"ولما طال ملك "أبرويز" بطر وأشر وخسر الناس أموالهم وولى عليهم الظلمة وضيق عليهم المعاش وبغض عليهم ملكه. وجمع أبرويز من المال ما لم يجمعه

أحد، وبلغت عساكره القسطنطينية وإفريقيا. وكان يشتو بالمدائن ويصيف بهمدان، وكان له اثنا عشر ألف امرأة [٨٣] وألف فيل، وخمسون ألف دابة. وبنى بيوت النيران وأقام فيها اثنى عشر ألف هربز، وأحصى جبايته لثماني عشرة سنة من ملكه فكان أربعمائة ألف ألف مكررة مرتين (يعني ثمانمائة مليون) وعشرون ألف ألف مثلها تحمل إلى بيت المال بمدينة طيسون. .... في صنوف من الجوهر والطيوب والأمتعة والآنية لا يحصيها إلا الله تعالى. ثم بلغ من عتوه واستخفافه بالناس أن أمر بقتل المقيدين في سجونه، وكانوا ستة وثلاثين ألفاً فنقم ذلك عليه أهل الدولة» [٨٤].

وهذه بلا شك أنتن صورة يمكن أن تقدم عن نظام سياسي. ولكن لأن ابن خلدون قد سلط الضوء على فساد "الملك" وحده، فنود أن ننظر كذلك في فساد "المملكة" كلها كجهاز. وذلك ما يوافينا به اليعقوبي، أحد أقدم مؤرخي المسلمين، وأقربهم لتلك العهود (توفى عام ٢٩٢ هـ) يقول اليعقوبي، في تأريخه عن إمبراطورية فارس إبان فترة البعثة المحمديه:

" ثم ملك رجل من عقب (أردشير بن بابك) يقال له كسرى. وقد كان دعي للملك قبل ذلك فامتنع منه. وكان مقامه بالأهواز. فلما ملك لبس التاج وجلس على السرير. فقتلوه بعد أيام. فلم يتم له شهر، فأعوز عظماء الفرس من يملكوه من أهل بيت المملكة ثم وجدوا رجلا يقال له فيروز قد أولده أنوشروان من قبل أمه (لأن الفرس كانت تنكح الأمهات والبنات)، فملكوه ضرورة، فلما جلس ليتوج وكان ضخم الرأس، قال ما أضيق هذا التاج. فتطيرت عظماء الفرس من قوله وقتلوه، وأقبل ابن لكسرى كان قد هرب لنصيبين لما قتل (شيرويه) ويقال له (فرخزاد خسرو) فتوج ملكا وكان نبيلاً فملك سنة. ثم وجدوا يزدجرد بن كسرى وكانت أمه حجامه وقع عليها كسرى فجاءت بيزدجرد فتطيروا منه فغيبوه. ثم اضطروا إليه فجاءوا به وأمورهم مضطربة وأهل مملكته مجترئون عليه. ولما أتى لملكه أربع سنين قدم سعد بن أبي وقاص القادسية [٨٥]"

هذه هي الإمبراطورية الفارسية، أعظم امبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الحين، التي كانت تضم آسيا الصغرى بأكملها وسوريا وجميع الإمبراطورية الآشورية والبابلية القديمة ومصر ومناطق القوقاز وقزوين وبلاد مديا وفارس، وتمتد من بلاد الهند حتى السند[٨٦]. هذه الإمبراطورية الضخمة أعوزها أن تجد فرداً أهلاً للقيادة حتى أنها صارت تصطاد من له أدنى علاقة ببيت الملك مهما كان ساقطاً، فلا تجد إلا ابن حجامة وقع عليها كسرى فتملكه ثم لا يلبث (عظماؤها) أن يجترئوا عليه أو يطيروا به فيقتلوه، لتبدأ من جديد عملية البحث عن فرد به قطرة من إلدم الملكي. فلا يستقر لهم أمر ولا يثبت لهم ملك. ونكتفي بما قدمه ابن خلدون واليعقوبي عن ذلك التفسخ الداخلي الذي وصلت إليه فارس لننظر في وضع المنافس الآخر، وهو إمبراطورية الروم.

٣: ٥: الفساد الداخلي في الإمبراطورية الرومانية:

لقد استطاع المؤرخ جيبون أن يقدم دراسة علمية عميقة عن اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، وقد فصل في ذلك تفصيلاً لا مزيد عليه نقتطف منه ما يلي:

"غير أن تدهور روما واضمحلالها هو نتيجة طبيعية حتمية لعظمة جانبها مبدأ الاعتدال. فالرفاهية أنضجت مبدأ الاضمحلال. وعوامل الدمار تضاعفت بامتداد الغزو. وبمجرد أن أزال الزمن أو الصدفة ما كان من دعائم مصطنعة، انهار الكيان الضخم تحت وطأة ثقله هو نفسه"[٨٧].

«... وقصة انهيار هذه الإمبراطورية بسيطة وواضحة، وأحرى بنا أن نتساءل عن السبب في بقاء الإمبراطورية الرومانية تلك المدة الطويلة بدلا من أن نتساءل عن سبب سقوطها، ذلك أن الجيوش الظافرة التي اكتسبت في حروبها النائية رذائل الغرباء والمرتزقة طغت في أول الأمر على حرية الدولة، ثم حطمت بعد ذلك جلال الملك وعظمته. كما أن الأباطرة رغبة منهم في تأمين أشخاصهم والمحافظة على

السلام العام، أصبحوا أداة حقيرة في إفساد النظام الذي أكسبهم مهابة لدى الدول صاحبة السيادة ولدى عدوهم سواء بسواء، وتراخت قوة الحكومة العسكرية، وتفككت في نهاية الأمر نتيجة للنظم المتحيزة التي وضعها قسطنطين، ثم طغى على العالم الروماني طوفان من البرابرة، وأصبحت سعادة مائة مليون من البشر تعتمد على الميزة الشخصية التي يتصف بها شخص أو شخصان ربما كانا من الأطفال، أفسد عقليهما الترف والسلطة المستبدة ونوع التعليم»[٨٨].

هذا العرض الذي سقناه عن قريش واليهود والفرس والروم أظهر لنا حقائق عدة نذكر منها:

١. أن كل هذه الأمم قد أصابها الإفلاس الروحي والتآكل الاجتماعي الداخلي وذلك لإعراضها عن دين التوحيد وشريعة العدل.

٢. وأن الانحراف عن الوحي أو احتكاره أو الإعراض عنه ستنشأ عنه ظاهرة اجتماعية يطلق عليها القرآن اسم "الفساد".

٣. وأن فساد الأمم هو سبب مباشر لهلاكها، ولكن ليس بالضرورة أن يكون سبباً يعمل بصورة آلية، وإنما يعني أن الفساد الأكثر نظاماً سيقضي على الفساد الاعتباطي، بمعنى آخر أن الفساد الجهازي سيستبد بالأرض ناساً وأشياء، ليس لأنه صالح ولكن لأن تلك هي سنة الله التاريخية الماضية.

٤. وأن قيام الدولة الإسلامية أصبح ضرورة لازمة ليس لإنقاذ قريش وحدها، وإنما لإنقاذ العالم كله وهدايته. وأن هذا القيام ليس لازماً فحسب وإنما هو لازم وممكن. ذلك لأن قريشاً غير قادرة على إقامة دولة وغير مؤهلة للقيام بها. كما أنها بتلك الحالة لن تستطيع أن توقف أو تزيح دولة عازمة على الوجود. واليهود من بعد أن تشتت مملكتهم لا يقدرون على غير التآمر المستتر والنفاق الدبلوماسي الذي يضمنون به معاشهم، والفرس والروم فوق ما أصابهم من تحلل داخلي قد أنهكتهم الحروب وأضعفت قدرتهم على الانتصار في أطراف الأرض، كما كانوا يفعلون في عصورهم الذهبية.

٥. وكل ذلك يعني أن مهمة الرسول ﷺ المباشرة بعد حادثة الإسراء هي أن يشرع فوراً في إقامة الدولة.

٣: ٦: سعي الرسول ﷺ في مكة نحو إقامة الدولة الإسلامية:

ذكرنا في الفصل الثاني من البحث ـ ونحن بصدد التجربة القرشية بسكة ـ أن الرسول ﷺ أمر بإقامة العدل في الناس. وأوضحنا أن إقامة العدل تعني إقامة الدولة، مما استلزم أن يبدأ الرسول ﷺ بإعلان الخروج على حكومة الملأ القرشي، تنفيذاً لقول الحق تبارك وتعالى: (إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق)(٨٩). وذكرنا أن ذلك سيكون بداية للأفق الاستراتيجي الذي يتحرك الرسول ﷺ في إطاره منذئذ، ثم استعرضنا في الفصل الثالث واقع العلاقات الدولية وانعكاساتها واحتمال تأثيراتها السالبة والموجبة في الدولة الإسلامية الجديدة. وأنتهينا إلى أن قيام الدولة الإسلامية صار ضرورة وواجباً لازماً ليس لإنقاذ قريش وحدها، وإنما لإنقاذ العالم كله الذي كان يتهيأ للسقوط بفعل التآكل الاجتماعي والخواء الروحي والفساد المميت.

ونود فيما يلي -ونحن نختتم هذا الفصل- نتتبع الخطوات التنفيذية التي قام بها الرسول ﷺ في إطار الاستراتيجية المذكورة كرجل دولة لا كداعية مبشر أو فيلسوف منظر (ولا يعني ذلك انتقاصاً لأدوار أو أقدار المبشرين والفلاسفة) وسوف نشير لملامح فلسفة التاريخ الديني ولأصول فلسفة السياسة كما تتبدى من خلال الفعل السياسي والخطط القريبة والتحالفات والعهود، وذلك دون أن نخصص ذكراً منفصلاً لها طالما أننا قد فصلنا ذلك في الفصول السابقة من البحث. كانت استراتيجية الرسول ﷺ نحو إقامة الدولة تتمثل في ثلاث نقاط جوهرية:

النقطة الأولى:

أن يسقط الشرعية الدستورية عن حكومة الملأ القرشي، وأن يدحض المقولات الدينية التي كانت ترتكز عليها في تبرير سلطانها، وأن يدعو لتنظيم الحياة كلها

على نمط ديني يسترشد بالكتاب المنزل بدلاً منه التدين الوضعي، وأن يدعو للاحتكام إلى الشريعة الموحاة بدلاً من الأهواء الشخصية والطموح الفردي.

ولقد فرغنا من توضيح هذه النقطة في موقع آخر ونحن نستعرض السور المكية الثمانية التي نزلت على الرسول ﷺ متتابعات في هذا الشأن.

النقطة الثانية:

أن يهدد أو يضرب إن أمكن مصالح قريش الاقتصادية.

النقطة الثالثة:

أن يطوق قريشاً من الخارج بالأحلاف وعقود الجوار ومعاهدات النصرة والتصديق. *غير أن هاتين النقطتين لاتنفصلان. إذ إن ضرب المصالح القرشية الاقتصادية لا يتأتى إلا بتقطيع شبكة التحالفات والعهود التي تعتصم بها قريش وتعتمد عليها. كما أن تقطيع هذه الشبكة سيقود تلقاء إلى أحلاف جديدة، ومن ثم إلى خلخلة الوضع الاقتصادي لقريش ومعه وضعها السياسي جميعه. وذلك ما ينوي الرسول ﷺ فعله في تحركاته القادمة وعلى منهجية لا تخرج عن فلسفة التاريخ الديني، ولا تخترم أصول الفكر السياسي التي يقررها القرآن.

ولسوف نختار وقائع معينة في سلسلة تحركاته السياسية لنحللها ونبين الوجهة التي تدل بها على المعاني المذكورة.

١) رحلة الطائف:

يتفق المؤرخون والمفسرون أن رحلة الرسول ﷺ إلى الطائف كانت بعد الإسراء به إلى المسجد الأقصى وبعد موت خديجة وأبي طالب، كما يشير بعضهم إلى أنه خرج إلى الطائف ومعه مولاه زيد بن حارثة[٩٠]، طلباً للنصرة والتصديق بعد أن رفضت قريش قبول دعوته. وهنا ومنذ البداية يطرأ سؤال: ألا يمثل الخروج من مكة نوعاً من الانسحاب وخروجاً على منطق الدين الداعي إلى القبض على الأرض

الواحدة المشتركة، لتكتمل شرائط مداولة الاستخلاف التي ذكرناها آنفاً ؟ وقد يبدو ذلك في ظاهره كذلك، غير أن خروج الرسول ﷺ إلى الطائف لم يكن إنسحاباً من مكة ـ في حقيقة الأمر ـ ولا كان الرسول ﷺ في رحلته للطائف متخلياً عن السيادة السياسية لملأ قريش بمكة. بل سنكتشف -على العكس من ذلك- أن وجود الرسول ﷺ بالطائف -لو قدر له أن يجد قبولاً فيها- كان سيشكل خطراً على قريش وإضراراً بمصالحها أكبر مما يحدثه بقاؤه في مكة، هذا فضلاً عن أن منهج القبض على الأرض لا يعني أن هنالك أرضاً مقدسة يتوجب على الرسول ﷺ أن يلتصق بها، أو أن هناك أرضاً موعودة يتوجب عليه الهجرة إليها أو البحث عنها، على منوال البحث اليهودي عن أرض الميعاد.

إن منهج القبض على الأرض يعني التمكن والسيادة، وخروج الرسول ﷺ إلى الطائف كان بغرض استيفاء عناصر التمكين والسيادة ؛ إذ إنه قد خرج طلباً للنصرة والتصديق "كما يتكرر في تعبير رواة السيرة"، ومن خرج يطلب النصرة على الملأ القرشي لا يقال إنه قد نفض يده عن الأمور السياسية فيها، بل يكون قد توغل في لجة الصراع السياسي العسكري واشتد في الأخذ بدواعي التمكين.

ولكن لماذا اختار الرسول ﷺ الطائف على وجه الخصوص ؟ لقد كانت الطائف تمثل العمق الاستراتيجي لملأ قريش. بل كانت لقريش أطماع في الطائف، ولقد حاولت في الماضي أن تضم الطائف إليها ووثبت على وادي "وج" وذلك لما فيه من الشجر والزرع، حتى خافتهم ثقيف وحالفتهم وأدخلت معهم بني دوس[٩١]. وقد كان كثير من أغنياء مكة يملكون الأملاك في الطائف ويقضون فيها فصل الصيف. وكانت قبيلة هاشم وعبد شمس على اتصال مستمر مع الطائف. كما كانت تربط مخزوم مصالح مالية مشتركة بثقيف [٩٢]. فإذا اتجه الرسول ﷺ إلى الطائف فذلك توجه مدروس ومقصود. وإذا استطاع أن يجد له فيها موضع قدم وعصبة تناصره، فإن ذلك سيفزع قريشاً ويهدد أمنها ومصالحها الاقتصادية تهديداً مباشراً، بل قد يؤدي لتطويقها وعزلها عن الخارج.

وهذا التحرك الذي يقوم به الرسول ﷺ يشبه تحرك رجل الدولة تماماً أو زعيم الجماعة، الذي يريد أن يطرح نفسه كقوة جديدة داخل حلبة الصراع. وما يدل على ذلك أنه حينما انتهى إلى الطائف لم يتجه إلى الأفراد أو لعامة الناس، وإنما اتجه مباشرة إلى مركز السلطة وموضع القرار السياسي في الطائف. ولكن أين كان موضع السلطة في الطائف ؟.

كان بنو مالك والأحلاف -بحكم أسبقيتهم الزمنية للاستيطان بالطائف- هما المسيطرين عليها وتنتهي إليهما قيادتها. فكانت لهما الرئاسة الدينية المتمثلة في رعاية المسجد، بالإضافة إلى الزعامة السياسية العامة والعلاقات الخارجية والنفوذ الاقتصادي. إلا أنهما مع ذلك لم يكونا في وضع يمكنهما من الدفاع عن منطقة الطائف التي كانت من أخصب بلاد العرب وأكثرها جذباً للأنظار والأطماع. فكانا يخافان قبيلة هوازن ـ ويخافان قريش ويخافان بني عامر، وكلها قبائل قوية وقادرة على الانقضاض والاستلاب، ولذلك فقد اعتمد زعماء الطائف على سياسة المهادنة وحفظ الاستقرار السياسي عن طريق المعاهدات والموازنات، وهي عين الطريقة التي كانت تسير عليها قريش. فصار بنو مالك يوثقون علاقاتهم مع هوازن ليأمنوا شرها، وصار الأحلاف يرتبطون بقريش لتأمين جانبها [٩٣].

هذا، ولم يكن الرسول ﷺ غافلاً عن هذه الشبكة من العلاقات والمعاهدات وهو يتجه إلى الطائف، بل كان يعرف أن الطائف لم تكن توجد بها سلطة مركزية واحدة، وإنما يقتسم السلطة فيها بطنان من بطون العرب بموجب اتفاقية داخلية، وأن أياً منهما كان يدور في فلك قبيلة خارجية أقوى. فإذا استطاع أن يستميل إليه أياً منهما فسوف يكون لذلك أثر كبير في ميزان القوى السياسية. هذا على وجه العموم، أما إذا استطاع على وجه الخصوص أن يستميل إليه الأحلاف، وهو المعسكر المتحالف مع قريش- فإن خطته تكون قد بلغت تمامها. وهو أمر غير مستحيل، فهو يعلم أن موادة هذا المعسكر لقريش لا تقوم على القناعة المذهبية أو الولاء الديني بقدر ما تقوم على أساس التخوف من قريش.

وعلى هذا التقدير للوضع السياسي اتجه الرسول ﷺ مباشرة -حينما دخل الطائف- إلى بني عمرو بن عمير الذين يترأسون الأحلاف ويرتبطون بقريش، ولم يذهب إلى بني مالك الذين يتحالفون مع هوازن. قال ابن هشام في السيرة:"لما انتهى رسول الله ﷺ إلى الطائف عمد إلى نفر من ثقيف هم يومئذ سادة ثقيف وأشرافهم، وهم إخوة ثلاثة، عبد ليل بن عمرو ومسعود بن عمرو ومصعب بن عمير وعند أحدهم امرأة من قريش من بني جمح "[٩٤] غير أن بني عمرو كانوا شديدي الحذر وكثيري التخوف، فلم يستجيبوا لدعوة الرسول ﷺ، بل وقد بالغوا في السفه وسوء الأدب معه. فقام رسول الله ﷺ من عندهم ـ كما يروي ابن هشام (وقد يئس من خير ثقيف وقد قال لهم فيما ذكر لي "إذا فعلتم ما فعلتم فاكتموا عني"[٩٥]. وكره رسول الله ﷺ أن يبلغ قومه عنه فيؤزرهم ذلك عليه، وتعليق ابن هشام الأخير هذا يدل على أن الرسول ﷺ كان يود أن تتم اتصالاته تلك في جو من السرية وألا تنكشف تحركاته لقريش. ثم رجع الرسول ﷺ من الطائف محزوناً وهو يردد دعاءه المشهور: "اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس "وكأنه في ذلك يسأل الله أن يعينه على اتخاذ المنهج الأمثل الذي يحول به مكة والطائف الكافرتين إلى الإسلام.

والشيء الغريب هنا أن جاءه اقتراحان يحتوي كل منهما على منهج من مناهج التغيير. الاقتراح الأول جاء به ملك الجبال. وهو اقتراح الاستئصال الذي نفذ في قوم نوح ونفذ في عاد وثمود وقوم لوط. أما الاقتراح الثاني فقد أومأ به مولاه زيد بن حارثة الذي كان يرافقه في رحلة الطائف. وهو اقتراح يميل نحو الهجرة المستمرة والابتعاد عن مكة والطائف الكافرتين. فالأولى أخرجته والثانية قد خذلته. ولعل زيداً قد نظر في الأمر فرأى نهاية الطريق مسدودة، ثم نظر ثانية فرأى الرسولﷺ يتوقف بين مكة والطائف لمدة ثلاثة أيام، فظن أنه قد قرر إلغاء المجهودات السابقة وعاد للمرحلة الأولى التي بدأت في غار حراء، غير أن الرسول ﷺ لم يأخذ بأي الاقتراحين. هذا، ويحسن أن نقرأ هذه الاقتراحات في سياقها من السيرة ملخصاً باختصار من زاد المعاد لابن قيم الجوزيه قال:

«إن رسول الله ﷺ بعد أن لم يجد ناصراً في الطائف، انصرف إلى مكة ومعه مولاه زيد بن حارثة محزوناً وهو يدعو بدعاء الطائف المشهور، فأرسل ربه تبارك وتعالى ملك الجبال يستأمره أن يطبق الأخشبين على أهل مكة، وهما جبلاها اللذان كانت بينهما. فقال لا بل أستأني بهم لعل الله يخرج من أصلابهم من يعبده لا يشرك به شيئاً، وأقام (بنخلة) أياماً، فقال له زيد بن حارثة (كيف تدخل عليهم وقد أخرجوك. يعني قريشاً، وخرجت تستنصر فلم تنصر، يعني الطائف. فقال يا زيد إن الله جاعل لما ترى فرجاً ومخرجاً وإن الله ناصر دينه ومظهر نبيه..»[٩٦].

فـفي هذا الحوار بين الرسول ﷺ ومولاه زيد نرى الرسول يرفض اقتراح الإستئصال، كما يعرض عن فكرة الاعتزال أو الهجرة المستمرة. يرفض ذلك لأنه قد علم من فلسفة التاريخ الديني ومن تطبيقات الرسل السابقين، أن الاستئصال كان معالجة ظرفية مؤقتة في بداية التوحيد. أما في مثل موقعه هو من التاريخ فإن المنهج سيكون هو المداولة بين الحق والباطل، ولذلك فقد أعرض عن فكرة الاعتزال أيضاً. ولكنه في ذات الوقت لا يظل محتاراً بين المنهجين، وإنما يتقدم نحو المنهج البديل الذي عزم عليه وهو منهج يقوم على فكرة الاستثناء بالكافرين وليس الاستئصال. ويقوم على فكرة دخول مكة الكافرة وليس الانسحاب منها. ويقوم على ضرورة الوجود على ذات الأرض التي يقف عليها الكافرون، واعتصار مؤسساتها واستثمار علاقاتها، وتحوير غاياتها ليتغذى بكل ذلك مجتمع المؤمنين الذي سيولد من أحشائها ؛ أي أنه كان ﷺ يريد أن يتخذ أصلاب الكافرين مصانع بشرية تفرخ أجيالاً من المسلمين المقاتلين في سبيل الله، فالنظر المنهجي مصوب هنا نحو المستقبل بصورة جلية كما يتبدى لنا ذلك في منهج القرآن الاستشرافي، ولكن التصويب نحو المستقبل لا يعني الانسحاب من الحاضر كما تفعل المذاهب الرومانسية الهروبية الحديثة، أو تحطيمه، كما تفعل الحركات العبثية والشيوعية المتطرفة. فالإسلام ليس (يوتوبيا) يذهله المستقبل المأمول عن الواقع الظرفي، ولا هو (أيديولوجيا رجعية) يذهلها الحنين إلى ماضٍ ذهبي تود استرجاعه، وإنما هو

منهج توحيدي يقبض على الواقع وينظر إلى المثال، ويقف في الحاضر ويستشرف الماضي والمستقبل معاً، ويخوض في شبكة العلاقات الاجتماعية ـ السياسية ويرجو الله ويخافه. فهذا النظر التوحيدي المتصل هو الذي يعصم أتباعه من اليأس والقنوط ؛ إذ إن اليأس يؤدي للانقطاع والانعزال، وهو غير منهج التوحيد وغير منطق الدين. ولذلك فإني أحسب أن المستشرق مونتجمري وات قد أخطأ خطأً كبيراً، حينما ظن أن الرسول في عودته من الطائف قد فقد الثقة تماماً في الناس. يقول في كتابه (محمد في مكة):

"إن تجربة محمد في (نخلة) عند عودته من الطائف تمثل مرحلة من مراحل فقدانه الثقة بالمجتمع الإنساني". وهذا قول تكذبه الوقائع. لأن محمداً لو كان قد فقد الثقة بالمجتمع الإنساني واستحالة إصلاحه لرجع إذن لغار حراء، وترهبن فيه. أو لقبل اقتراح ملك الجبال فينسف المجتمع الكافر كما نسفت مجتمعات من قبل. نعم لقد كان الرسول حزيناً، ولكنه حزن لم يغير شيئاً في ثقته بالرسالة وبالإنسان المرسل إليه، كما تدل على ذلك كلماته لزيد وكلماته لملك الجبال.

٢) الاستجارة بقبيلة نوفل:

ذكرنا أن المنهج الذي عزم عليه الرسول ﷺ، هو منهج يقوم على فكرة الاستثناء بمكة الكافرة، وذلك يعني أن يدخل مكة مرة ثانية. غير أن قرائن الأحوال تدل على أن دخول مكة لم يكن أمراً هيناً ولا آمناً، وهنالك احتمال كبير للغدر به ولاغتياله من قبل قريش، التي لا يمكن أن تصبر أكثر؛ وهو قد أعلن الخروج عليها وذهب يستنصر بالقبائل الأخرى ويوقع بينها وبين حلفائها. ثم إنه حتى لو لم تكن هنالك خطورة على شخصه، فإن دخوله إلى مكة بصورة (عادية) وقد طردته الطائف، سيجعل أهل مكة يصورون الأمر (كهزيمة كبيرة) أصابت المسلمين ويجترئون عليهم ويزدادون سفهاً. ولذلك فقد اتجه نظر الرسول ﷺ هذه المرة إلى تفجير مكة من الداخل بدلاً من تطويقها من الخارج. أي أراد أن

يتغلغل في داخل بطون قريش ذاتها، ويوجد له حلفاء من بينها ويكوّن لة وجوداً في قلبها.

يذكر ابن القيم في كتابه زاد المعاد ما يلي:

"ثم إنه ﷺ لما انصرف من الطائف ولم يجيبوه إلى ما دعاهم إليه من تصديقه ونصرته، صار إلى حراء ثم بعث إلى الأخنس بن شريق ليجيره فقال: أنا حليف والحليف لا يجيره. فبعث إلى سهيل بن عمرو، فقال له: إن بني عامر لا تجير على بني كعب. فبعث إلى المطعم بن عدي سيد قبيلة بني نوفل بن عبد مناف، بعث إليه رجلاً من خزاعة، أأدخل في جوارك ؟ فقال نعم. ودعا بنيه وقومه فقال: البسوا السلاح وكونوا عند أركان البيت فإني قد أجرت محمداً. فدخل رسول الله ﷺ ومعه زيد بن حارثة حتى انتهى إلى المسجد الحرام. فقام المطعم بن عدي على راحلته فنادى: "يا معشر قريش إني قد أجرت محمداً فلا يهجه أحد منكم". فانتهى رسول الله ﷺ إلى الركن فأستلمه وصلى ركعتين وانصرف إلى بيته والمطعم بن عدي وولده محدقون بالسلاح حتى دخل بيته [٩٨].

لقد تغير الوضع كثيراً كما ترى بسبب منهجية الرسول ﷺ الجديدة، فبدلاً من أن يدخل مكة منهزماً مختفياً، دخلها ويحرسه بالسلاح سيد من سادات قريش على مسمع منها ومرأى، إنه منهج دقيق قد يخطيء فيه أو يخطأه كثير من الناس، حتى إن صاحب السيرة الحلبية قد استشكله ثم عاد فعلق عليه قائلاً: "ولا بدع في دخوله ﷺ في أمان كافر لأن حكمة الحكيم القادر قد تخفى"[٩٩]. فهو قد أدرج هذا المنهج تحت الحكم الخفية مما يدل على أن هذه الحكمة بالذات هي من الحكم التي تحتاج إلى تدقيق في النظر. وهي حكمة لم تظهر في حالة واحدة منفردة وإلا لما صارت منهجاً. وإنما هي حكمة تتكرر لتأخذ طابع السنة المطردة. وهي سنة ضاربة الجذور في فلسفة الدين التوحيدي.

هذا، ونلاحظ أن الرسول ﷺ قد اختار المطعم بن عدي سيد بني نوفل. ثم اختار رجلاً من خزاعة فبعثه رسولاً. وفي هذين الاختيارين حنكة سياسية مدهشة، ووعي تاريخي ودبلوماسي عميق. لأن نوفل، وهو الأب الأكبر لقبيلة بني نوفل التي يتزعمها المطعم بن عدي آنئذ، كان خصيما لعبد المطلب جد رسول الله ﷺ في الجاهلية. فقد وثب على أفنية وساحات كانت لعبد المطلب واغتصبها. فاضطرب عبد المطلب لذلك واستنهض قومه فلم ينهض كبير أحد منهم. فكتب إلى أخواله من بني النجار من الخزرج قصيدة يستنصرهم. قالوا فقدم عليه منهم جمع كثيف فأناخوا بفناء الكعبة وتنكبوا القسي وعلقوا التراس. فلما رآهم نوفل، قال: لشر ما قدم هؤلاء؟ فكلموه فخافهم ورد أركاح عبد المطلب إليه. فلما نصر بنو الخزرج عبد المطلب قالت خزاعة وهم قد قووا وعزوا: والله ما رأينا بهذا الوادي أحداً أحسن وجهاً ولا أتم خلقاً ولا أعظم حلماً من هذا الإنسان، يعنون عبد المطلب، وقد نصره أخواله من الخزرج. ولقد ولدناه كما ولدوه، وإن جده عبد مناف لابن حبي بنت حليل بن حبشية سيد خزاعة. ولو بذلنا له نصرنا وحالفناه. انتفعنا به وبقومه وانتفع بنا. فأتاه وجوههم، فقالوا يا أبا الحارث إنا قد ولدناك كما ولدك قوم من بني النجار، ونحن بعد متجاورون في الدار، وقد أماتت الأيام ما يكون في قلوب بعضنا على قريش من الأحقاد. فهلم فنحالفك. فأعجب ذلك عبد المطلب وقبله وسارع إليه، ولم يحضر أحد من بني نوفل ولا عبد شمس[١٠٠]. فهذا النص الذي أثبتناه بطوله يعود بنا لجذور التاريخ القرشي، ويشير إلى الصراع التاريخي القديم بين خزاعة وقريش، حينما جمع قصي بن كلاب قريشاً من متفرقات المواقع، وقاتل بهم خزاعة التي كانت لديها رئاسة البيت وسيادة العرب، فأخرج خزاعة من البيت وقسم مكة أرباعاً على قريش. فما زالت خزاعة مبغضة لقريش كارهين لها. ولما اضطرب الأمر بين قريش وعبد المطلب تحالفت خزاعة مع عبد المطلب نكاية بقريش وإضعافاً لها. وليس صحيحاً أن الأيام قد أماتت ما كان في قلوب بعضهم على قريش من الأحقاد، كما ذكر وفدهم، بل الصحيح أن الأحقاد لم تزل حية،

والصراع لم يزل مستمراً، ومما يدل على ذلك أن بني نوفل وبني عبد شمس لم يدخلا ولم يحضرا هذا الحلف؛ إذ إنه حلف مضاد لهما.

فإذا بعث الرسول ﷺ رجلا من خزاعة إلى سيد قبيلة بني نوفل فإن هذا الفعل إشارة ظاهرة إلى تلك الوقائع التاريخية التي ذكرنا. كما فيها تذكير بالحلف القديم بين عبد المطلب وخزاعة، ضد بني نوفل وعبد شمس، ليفهم من ذلك أن الرسول ﷺ لا يقف معزولاً في مكة، وأنه قد يفعل ما فعله جده عبد المطلب، فيتحالف مع خزاعة أو يستنصر بالخزرج. فالرسول ﷺ لم يكن في الواقع (يستعطف) المطعم بن عدي سيد بني نوفل ليدخل في جواره، بقدر ما كان يهدده ويثير مخاوفه. وحماية المطعم بن عدي لرسول الله ﷺ لم تكن مجرد (أريحية) ونبل، بقدر ما كانت رعاية لمصلحته وحماية لوضعه. وصمت قريش وهي ترى محمداً يدخل في جوار بني نوفل ويحرسونه بالسلاح لم يكن خوفاً من سلاح نوفل، وإنما خوفاً من سلاح خزاعة وقسي الخزرج.

هذا التحول المذهل لصالح المسلمين كان ثمرة لمنهجية الرسول التي جعلته يصر على العودة لمكة لتفجير الموقف من داخلها، ولو نظرنا للأمور نظراً شكلياً لقلنا كيف جاز لرسول الله ﷺ أن يدخل في جوار كافر ؟ ولتحيرنا في ذلك كما تحير صاحب السيرة الحلبية. ولكن إذا تجاوزنا الشكل الظاهري فإننا نجد أن الرسول ﷺ كان ينظر للبناء الاجتماعي القائم، باعتباره حقيقة موضوعية تاريخية. وينظر للإنسان الكافر ليس باعتباره رقماً حسابياً فردياً منقطعاً، وإنما ينظر إليه كفرد في شبكة اجتماعية متداخلة العلاقات ومتنوعة الدوافع. وكونه يوجد في شبكة اجتماعية لا يعني أن هناك حتمية اجتماعية تلغي إرادته تماماً (كما توهم ماركس) وإنما يعني، على العكس من ذلك، أنه يملك الفرصة والإمكانية لأن يتحول هو نفسه، وطوع إرادته إلى قوة إجتماعية مؤثرة، وله وزن في اتخاذ القرار ونقضه، وفقاً للقيم التي يختارها. والمطعم بن عدي لم يكن فرداً وإنما كان مؤسسة، وهي مؤسسة لم تولد بميلاده وإنما يرجع وجودها إلى ماض سحيق،

تصارعت فيه قيم التوحيد والإشراك. فإن صارت مؤسسة خالصة للكافرين الآن، فلا يعني ذلك استحالة الانتفاع بها وتسخيرها للعودة للإيمان والتوحيد ؛ لأن الالتفات إلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية القائمة والانتفاع بها لا يتضمن بالضرورة اعتماداً لها أو أضفاء لصفة الشرعية عليها، بقدر ما هو التفات بغرض الاقتيات لصالح البناء الجديد الذي سوف يخرج من جوفها. ولو أنه كان اعتماداً وقبولاً لكانت المعركة كلها لا تتجاوز الهامش الحضاري، ولصار الأمر حينئذ مجرد خلط شكلي لا يمس النسق القيمي ولا يساعد على تحويل النسق الاجتماعي.

٣) المفاوضات مع بني عامر:

ذكرنا أن الرسول ﷺ، في مفاوضاته السرية مع سادة ثقيف، لم ينجح؛ فعدل عن فكرة تطويق مكة من الخارج إلى محاولة تفجيرها من الداخل، ولكن رأينا قريشاً تفطن للأمر وتتحكم في الموقف، حتى لا تتيح لرسول الله ﷺ فرصة للاستنجاد بالخزرج أو لعقد حلف مع خزاعة. وهذا يعني أنها ستتحلى بالصبر وتسمح بقدر كبير من حرية الحركة لمحمد. ولقد استفاد محمد ﷺ من هذا الظرف، وطفق يعرض نفسه على القبائل في مواسم الحج يبحث عن النصرة والتمكين. وعرض الرسول نفسه للقبائل لم يكن عرضاً عشوائياً كما قد يفهم من قراءة كتب السيرة، وإنما كان الرسول ﷺيتحرك وفق خريطة سياسية واضحة المعالم ومحددة الأهداف، وكان يصاحبه أبوبكر الصديق الرجل الذي تخصص في معرفة أنساب العرب وتاريخها، وكانا يقصدان "غرر" الناس "ووجوه" القبائل. وكان أبوبكر، رضي الله عنه، يسأل وجوه القبائل، ويقول لهم كيف العدد فيكم ؟ وكيف المنعة فيكم ؟ وكيف الحرب فيكم ؟ وذلك قبل أن يتحدث رسول الله ﷺ ويعرض دعوته [١٠١].

فإذا اختار الرسول ﷺ أن يجري مفاوضات مع بني عامر فهي إذن مفاوضات تقوم على دراسة وتخطيط، فالرسول وصاحبه أبوبكر كانا يعلمان أن بني عامر قبيلة

مقاتلة كبيرة العدد وعزيزة الجناب، بل هي من القبائل الخمس التي لم يمسها سباء ولم تتبع لملك ولم تؤد أتاوة [١٠٢]، مثلها في ذلك مثل قريش وخزاعة.

كما أن الرسول ﷺ كان يعلم أن هنالك تضاداً قديما بين بني عامر وثقيف. فإذا كانت ثقيف امتنعت عليه من الداخل فلماذا لا يحاول أيضاً تطويقها من الخارج، والاستفادة في ذلك من بني عامر بن صعصعة. يقول ابن الأثير:

«كانت أرض الطائف لعدوان بن عمر بن قيس. فلما كثر بنو عامر بن صعصعة غلبوهم على الطائف بعد قتال شديد. وكان بنو عامر يصيفون بالطائف ويشتون بنجد، وكانت مساكن ثقيف حول الطائف. فرأت ثقيف البلاد فأعجبهم نباتها وطيب ثمارها، فتصاولوا مع بني عامر (وهم رعاة أهل ماشية) على أن يفلحوا الأرض، ويحفروا فيها الأطواء دون تكلفة على بني عامر ولا عمل، فإذا كان وقت إدراك الثمر كان النصف لبني عامر والنصف لثقيف. فتراضوا على ذلك وسلمت الأرض لبني ثقيف بهذه الشروط. فنزلوا الطائف واقتسموا البلاد وعمروا الأرض وزرعوها من الأعناب والثمار، ووفوا بما شرطوا لبني عامر حيناً من الدهر. وكان بنو عامر يمنعون ثقيفاً ممن أرادهم من العرب. فلما كثرت ثقيف وشرفت، حصنت بلادها وبنوا سوراً على الطائف وحصنوه ومنعوا عامراً مما كانوا يحملونه إليهم من الثمار. وأراد بنو عامر أخذه منهم فلم يقدروا عليه فقاتلوهم فلم يظفروا. وكانت ثقيف بطنين الأحلاف وبني مالك [١٠٣].

فثقيف قد أخرجت بني عامر من أرضهم واستبدت بها من دونهم كما يفهم من هذا النص. فإذا استطاع الرسول ﷺ أن يبرم حلفاً مع بني عامر فإن موقف ثقيف سيكون على حافة الخطر. يذكر أصحاب السيرة أن الرسول ﷺ لما أتى بني عامر بن صعصعة، فدعا إلى الله وعرض عليهم نفسه، قال له رجل منهم يقال له بحيرة بن فراس: "والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: أرأيت إن نحن تابعناك على أمرك ثم أظهرك على من خالفك أيكون لنا الأمر من

بعدك ؟ قال الأمر لله يضعه حيث يشاء. فقال له أفنهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا ؟ لا حاجة لنا بأمرك "[١٠٤].

ونلاحظ هنا أن بحيرة بن فراس كان يريد أن يحتوي محمداً ويتخذ من (هاشميته) أو من دينه مرتكزاً فلسفياً يبرر به بسط نفوذ قبيلته السياسي على بطون العرب، ويسوغ به (ابتلاعها) كما جاء في عبارته. ولعله في ذلك كان يظن أن محمداً بعد أن خذلته قريش وثقيف جاء لبني عامر بحثاً عن حليف عسكري، ينقض به عليهما ويقتسم السلطة والسيادة مع بني عامر أو يجعلهم خلفاء له في الأمر. وهو ظن من يعتقد أن السلطة هي الغاية. ولكن طالما أن محمداً لا يود أن يلتزم برد السلطة أو اقتسامها معهم، فلماذا إذن يهدفون نحورهم للعرب كما قال ؟ والسؤال على قدر من الوجاهة والموضوعية دون ريب. ولكنها وجاهة وموضوعية خارج الإطار الذي كان الرسول يدير فيه خططه ومواقفه. فالرسول ﷺ لم يكن يتلهف لمجرد حليف سياسي عسكري لينقض على قريش أو ثقيف. وإنما كان يبحث عن الحليف الصديق ـ أي الحليف الذي تكون نصرته لرسول الله ﷺ مرتكزة لا على رجائه لغلبة أو سيادة، وإنما على تصديقه وإيمانه بالقيم التي يدعو لها الرسول ﷺ. ولا يعني هذا أن الرسول لا يقبل الدخول في معاهدة إلا مع من آمن به. فالإيمان هو العهد الأكبر الذي من دخله ألزم نفسه بنصرة الرسول تلقاء، ولا يحتاج لأن تبرم معه معاهدة دفاع أو هجوم. كما لا يعني ذلك أن الرسول كان يرفض العمل السياسي أو الدبلوماسي كمداخل لإحداث التغيير الاجتماعي. ولكن يعني ـ وهذا هو الأهم ـ أنه كان يود أن يجري تحويراً جوهرياً في ذات مفهوم السياسة والسيادة وذات مفهوم القتال والانقضاض. كان يريد للأنساق الاجتماعية المختلفة أن ترتبط بنسق القيم التوحيدية الجديدة التي يدعو لها. فالسياسية المنفكة عن أطر القيم هي مجرد صفقة ذات كسب عرضي لا ينفع ولا يتصل. والعسكرية المتجانفة عن إطار القيم هي مجرد امتداد للإرث الجاهلي السائر في اتجاه الاحتراب القبلي والمغامرات الطائشة. وكل ذلك لا يصلح أن يكون قاعدة لبناء أمة أو إنشاء حضارة. ولذلك رفض رسول الله ﷺ بحزم أن تكون رسالته وسيلة تبتلع بها القبائل

العربية الكبيرة القبائل الصغرى عن طريق الانقضاض المسلح، الذي يسعى لاقتسام السلطة والغنيمة.

وهذا المسار الذي سار عليه الرسول ﷺ إذا تأملناه من منظور الفقه الدستوري المعاصر رأينا أنه كان يعي وعياً تاماً ضخامة الفارق بين الثورة والانقلاب، أي بين السعي نحو السلطة باعتبارها وسيلة لتحقيق غاية كبرى هي تغيير المجتمع وإعادة بنائه، والسعي نحوها باعتبارها غاية في ذاتها.

هذا ونجد أن مؤرخي السيرة قد أوردوا -في مقابل صيغة بني عامر المرفوضة- صيغة ثانية مغايرة يتقدم بها هذه المرة الخزرج لما اجتمعوا لبيعة الرسول ﷺ. فقد ذكر أن العباس بن عبد المطلب قال لهم: "يا معشر الخزرج، هل تدرون علام تبايعون هذا الرجل ؟ قالوا نعم. قال: إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس. فإن كنتم ترون أنكم إذا نهكت أموالكم مصيبة، وأشرافكم قتل أسلمتموه فمن الآن، فهو والله إن فعلتم خزي الدنيا والآخرة، وإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه على نهكة الأموال وقتل الأشراف فخذوه، فهو والله خير الدنيا والآخرة. قالوا نأخذه على مصيبة الأموال وقتل الأشراف. فما لنا يا رسول الله إن نحن وفينا ؟ قال الجنة، قالوا ابسط يدك، فبسط يده فبايعوه"[١٠٥]

فهذه كما ترى صيغة جديدة، ولغة جديدة تختلف عن لغة بني عامر وأسلوب مختلف عن أسلوبهم الانتهازي الانقلابي، هذه المعاهدة بهذه الصيغة المذهلة ليست انقلاباً عسكرياً، وإنما هي ثورة في المفاهيم والقيم، ووثبة نحو المثال، ونمط جديد في السلوك يجعل غاية الفعل الاجتماعي هو الجنة وليست السلطة. وهذه هي على وجه التحديد الصيغة التي كان يبحث عنها الرسول ﷺ: صيغة القتال من أجل قيم التوحيد، والقبض على الأرض مع النظر إلى السماء. ولذلك فهو بعد هذه البيعة أنهى مرحلة عرض نفسه على القبائل بمنى كل عام طلباً للنصرة، فالنصرة قد جاءت، وعناصر السيادة والتمكين قد اكتملت ولم يبق شئ من قيام الدولة الإسلامية، إلا أمور تتعلق بالإجراءات وتحديد المواقيت والأمكنة، وذلك ما يخرج عن موضوع هذا البحث.

الباب الرابع

مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيديولوجية العلمانية

لقد اجتهدنا في الفصول السابقة من البحث في استخراج معان جامعة اعتبرناها أصولاً للاجتماع وفلسفة للفكر السياسي في المنظور القرآني. ولقد تابعنا تفصيلات هذه المعاني وتطبيقاتها في تجربة الرسل السابقين، وفي تجربة الرسول ﷺ مع قريش، وفي دائرة العلاقات السياسية الدولية، وفي تجربة الرسول الأخيرة بمكة مع القبائل العربية بين يدي قيام الدولة الإسلامية. وكان يمكن للبحث أن ينتهي عند هذا الحد لولا أننا قد تطرقنا من خلاله لبعض الفلسفات الغربية الحديثة، ولكثير من مقولاتها وقضاياها، تطرقاً عرضياً لم نشأ فيه أن نرجعها لأصولها، أو نقارنها بمقولات وقضايا القرآن بصورة وافية، ولهذا فقد جئنا بهذا الفصل الخاتم من البحث لنجري من خلاله مداخلة بين المنظور القرآني وبين فلسفة السياسة الغربية، كما يمثلها ثلاثة أو أربعة من الفلاسفة نختارهم، إلا أننا في هذه المداخلة سوف لن نصل إلى شيء ذي قيمة، إذا ذهبنا نلتقط فلسفة معينة من إطارها الظرفي ومناخها الثقافي، لنوجد مقارنة بين ماتقول واتجاهات القرآن. ولذلك فسوف نعرض عن هذه الطريقة ونتخذ منحنى آخر للمقارنة. وبداية هذا المنحنى سنعتمد على الرأي الذي يمثل صلب هذا البحث كله ؛ أي على الرأي القائل أن دين التوحيد هو أصل المجتمع الإنساني، وهو أصل فلسفة السياسة فيه، وهو رأي قد أوردنا الحجج له والشواهد عليه في أمكنة كثيرة خلال البحث، ولانود إعادتها هنا، وإنما نأخذه كواحدة من النتائج التي قادتنا إليها البحث. ثم ننظر من بعد ذلك في التطبيقات الدينية التي جرت على أساسه كما ننظر في الفلسفة العلمانية التي ابتدعت على أنقاضه.

ولقد نظرنا من قبل في التطبيقات الدينية العربية في الحجاز كأنموذج للانحراف عن دين التوحيد وأوردنا معها التصحيحات التي جاء بها الإسلام لإخلاص الدين لله، وجرنا ذلك لملامسة التطبيق اليهودي في صورته الأخيرة وفي شكله الدولي، دون أن نتعمق في استقصاء أصول انحرافه. ولذلك فسوف ننظر فيما يلي لمسار الدين التوحيدي، كما يتبدى في التطبيق اليهودي - المسيحي، على أن

نصله بالفلسفات الغربية التي نشأت في إطاره، إما كإصلاح له أو كارتداد عليه، وسوف نختار الحركة البروتستانية كأنموذج لمحاولات الإصلاح الداخلي للتجربة اليهودية - المسيحية، ونختار معها الحركة العلمانية كأنموذج آخر، ليس للإصلاح ولكن لاستبدال التجربة الدينية من أساسها. وهذه الحركة العلمانية الغربية وإن كانت منقلبة على أصول الدين، إلا أن انقلابها ذلك هو الذي يهمنا، لأنه انقلاب على الدين جاء كرد فعل لتجربة دينية مخصوصة، وهذه التجربة الدينية المنقلب عليها هي الإطار الطبيعي والمناخ الثقافي الذي نشأت فيه مدارس العلمانية، الغربية، بل إن العلمانية الغربية هي إفراز لتجربة التدين اليهودية - المسيحية. فإذا استطعنا أن نقوم هذه التجربة ونقدر مدى انحرافها فسنستطيع تلقاء أن نقوم المذاهب العلمانية ونوضح مدى انحرافها عن مسار التدين التوحيدي ومكان التقائها معه. وحيث يكون الحديث عن الدين التوحيدي الخالص، فإنه سيكون عينه حديثا عن أصول الفكر الإسلامي فيما يتعلق بسياسة المجتمع الإنساني وغاياته، ويوجد حينئذ مكان رحيب تلتقي فيه أقوال القرآن وفلسفة السياسة، فتصير بذلك المقارنة ممكنة والمداخلة ميسورة.

٤ : ١ : التجربة الدينية اليهودية:

ذكرنا سابقاً أن الأديان السماوية التوحيدية لم تعرف بفكرة استخلاص الدين من الحياة او إبعاد الحياة عن الدين، وإنما عرفت بدعوتها المتشددة لتجريد الإمبراطور من صفات الألوهية وإرجاعه إلى مصاف البشر دون أن يتجرد المجتمع من الدين، كما قد التبس في بعض الأذهان فيما بعد. فديانات التوحيد هي ديانات تقوم أصلاً على فكرة إخلاص الدين لله وإزاحة الوسطاء بينه وعباده، على أن يبقى المجتمع من بعد ذلك مجتمع توحيد، لا تضاد فيه بين سلطة القانون وسلطات الدين ولا وجود فيه لسلطتين أحدهما مدنية والأخرى «دينية»، وإنما هي سلطة واحدة تنظم سائر شعاب الحياة وعلاقات المجتمع ومؤسساته، تنظيما يقوم على أساس الدين (مهما كان التصور للإله المعبود ولصفاته).

ولقد كان موسى -عليه السلام- واحداً من أشهر الأنبياء الذين أرسلوا بصفة خاصة لبيئة ثقافية قائمة على أساس الإمبراطور الإله. فكانت مهمته المباشرة هي إنزال الإمبراطور من مقام الألوهية إلى مقام البشرية، وإقامة مجتمع الدين الذي تحكمه الشريعة عن طريق الأمة. ولقد استطاعت الأمة الإسرائيلية من بعد موسى وبعد كفاح مرير وإخفاقات متكررة، أن تقيم أول دولة دينية توحيدية تتميز عما حولها من دول وإمبراطوريات، لا بمزجها للدين والدولة، فقد كانت كل الدول تفعل ذلك، ولكن لإضفائها على الإله الذي تعبده صفات تميزه عن سائر الآلهة التي تعتبر في نظرها آلهة زائفة وباطلة.

فالدين الذي آمن به اليهود يقوم على عقيدة الإيمان بإله واحد، يسلم له المؤمنون جميعا بالسلطة العليا جميعها، وفي سائر شؤون المجتمع؛ مما جنبهم منذ البداية إشكال تنازع السلطة العليا. إلا أن تاريخ اليهود السياسي قد شهد فترات انقباض وعسر اختلت فيها قيم التوحيد. ولعل سقوط الدولة اليهودية الأول وماتبعه من تشتيت لليهود، في فترة الأسر البابلي للإسرائيليين في القرن السادس قبل الميلاد، قد أثر في الفكر اليهودي تأثيرا عميقاً. وبالرغم من المحاولات الجادة للمحافظة على كيانهم الثقافي إلا أنهم لم يستطيعوا ذلك، فضاعت عنهم اللغة العبرية وضاعت معها أصول التوراة، حتى اعتبرت هذه الفترة بحق بداية للانحراف الحقيقي عن الدين الموسوي. وفي هذه الفترة القاتمة من تاريخهم أخذ اليهود في محاولة ابتداع كيان ديني جديد، يقوم هذه المرة على الاعتقاد في مجيء منقذ مرسل من الله، ويكون من نسل النبي داود يهزم مضطهدي اليهود ويعيد إليهم دولتهم ويشيد المعبد. وهذه العقيدة هي التي عرفت فيما بعد بالعقيدة المسيائية (Messianism) [11]. ثم أضيفت إليها الفكرة العنصرية التي تدعو اليهود لعدم الاختلاط بالأمم الأخرى، ثم أضيفت إلى ذلك فكرة الأرض الموعودة. فكما أن هنالك شعبا مختارا فهنالك أيضا أرض مختارة لهم، وهي أرض السعادة التي سيتجلى فيها الملك المنقذ المنتظر. وظلت هذه الأفكار تخالط الوجدان اليهودي

المضطهد تحت السيطرة الرومانية حيناً والفارسية حيناً آخر. حتى إذا ظهر المسيح عيسى ابن مريم -عليه السلام- وعرف أن نسله يتصل بالنبي داود من جهة أمه، ظنه اليهود منقذهم المنتظر وملكهم الإلهي المرتقب[٢]، وأنه سوف يخصهم بالرسالة من دون الناس خاصة، وأن كثيراً من أقوال المسيح -عليه السلام- يمكن أن يفهم من ظاهرها مثل ذلك [٣]. غير أن المسيح قد فاجأ الوسط اليهودي بأمور عدة منها:

أولاً: أنه لم يبعث بالتوراة فقط وإنما بعث بالتوراة والإنجيل وأن له صلاحية إكمال الناموس الموسوي، وتقويم مقاصد الدين وتجديد أشكاله من بعد ما أضاعه ركام التراجم وأفسده افتراء الكهنة وتاجر به منافقو اليهود [٤].

ثانياً: أنه لايود أن يعلن عن نفسه بأنه ملك اليهود المسيائي المرتقب، ولعل ذلك هو منشأ الصعوبة البالغة التي واجهت المسيح،منشأ الصراع الشرس بينه وبين اليهود الذين كانوا يتشبثون بعقيدة الاختيار العنصري الأبدي، التي كانوا يظنونها حقاً ثابتاً كثبوت السموات والأرض[٥]. فصار يواجه منذ البداية عشرين ألف كاهن يهودي، كل يتمسك بحرف من حروف التوراة. فصارت الخيارات أمامه؛ إما أن يدخل في الإطار الكهنوتي المزيف، فينصبه الكهنة ملكاً لدولة اليهود ويواصلوا من خلفه الافتراء على الله واستغلال عباده، وإما أن يرفض ذلك الإطار فيحكمون عليه بالزندقة وإثارة الفتنة؛ فيقتل كما قتل يوحنا المعمدان في نفس الزمان الذي بدأ فيه عيسى دعوته ولنفس الأسباب. ولايمكن في حقه -عليه السلام- أن يدخل في إطار الزيف الكهنوتي؛ لأن ذلك يعتبر خيانة للرسالة من أساسها، وثانياً لأنه حتى لو هادن الكهان مؤقتا من أجل سلامة الجبهة الداخلية، فإن ذلك سيضعه أمام مواجهة الحاكم الروماني، الذي كان يتوجس خيفة من ظهور ملك يهودي يجمع شتاتهم ويعيد لهم الروح والملك. وإذا وقف أمامه فإنه سيلاقي جيشاً من الروم الوثنيين بجيش من اليهود الكاذبين، وسيتحول الصراع كله إلى صراع قومي. وما لذلك بعث -عليه السلام- ثم إن عيسى من جهة ثالثة كان يخشى أن يعتبر هجومه ونقده

للكهنة ولتحريفاتهم نقداً وهدما لأصول التوراة ولفكرة الدولة والشريعة، فيتوهم الحواريون والمؤمنون أن الشرع جملة قد نسخ ، وأن الدولة كيان لاداع له وأن الانقاذ يمكن أن يكون عن طريق الروح فقط [٦]. وهو لكي يواجه هذا المشكل متعدد الجوانب كان لابد له من إطار استراتيجي يتحرك في داخله ونظن أن ملامح هذه الاستراتيجية يمكن أن تتمثل في هذين الاتجاهين على وجه التقريب:

الاتجاه الأول:

أن يرفض الكهانة اليهودية شكلاً ومنهجاً ويعتبرها انحرافاً عن التوراة ويضعها في مقام العدو الأول الذي تجب مصادمته وملاحقته قبل مواجهة الوضع السلطاني القيصري. وذلك أمر لابد منه حتى تستبين معالم الرسالة الأساسية ويتحدد متن الدعوة وجوهر الإختلاف والانحراف. ولقد التزم عيسى عليه السلام بهذا الخط الإستراتيجي التزاماً شديداً تشهد على ذلك جل خطبه التي أوردتها الأناجيل الأربعة المعتمدة بصورة مكررة ومتصلة[٧] فترتب على هذا أن صار اليهود يلاحقونه بسؤال أساسي هو: إن كان يؤمن بالتوراة حقاً فلماذا يخالف بعض أحكامها، لماذا يداوي المرضى في يوم السبت ويمتنع عن رجم الزانية ويأكل مع الخطاة. ولايلتزم هو وتلاميذه الغسل قبل الطعام[٨] ولقدكان رده على هذا السؤال أنه لم يأت ليهدم الناموس، الموسوي (لاتظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء ماجئت لأنقض بل لأكمل، فإني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لايزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل) [٩] فهو لايعترض على الناموس ولكنه يرفض أن يتحول الناموس إلى شرع ظاهري شكلي منقطع عن الإيمان القلبي، لأنه متى صار الشكل الديني الخارجي لايقوم على بواعث داخلية فإن مقاصد الدين تضيع جميعها ، ولا يبقى بعدئذ معنى للشريعة ولافضل للدولة أو الهيكل السليماني. أنظر إليه يصيح فيهم: (ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تنقون خارج الكأس والصحفة وهما من داخل مملوآن اختطافاً ودعارة، أيها

الفـريسي الأعـمى نق أولاً داخل الكأس والصـحـفـة لكي يكون خـارجـهـمـا أيضـاً نقـياً)[١٠٠]. وهي كلمات تنم كما ترى عن رفض صارم للشكلية والحرفية التي كان يعيش عليها الكهنة.

الاتجاه الثاني من استراتيجيته:

أن يسعى في تنفيذ خطة غيرمعلنة تهدف لإقامة كيان اجتماعي ـ سياسي على أنقاض التجربة الكهنوتية المنحرفة والوثنية الرومانية المستبدة. وترتب على هذا الخط الاستراتيجي أيضاً أن صار اليهود يطاردونه بسؤال آخر هو: إن كان يؤمن بالتوراة حقاً فإن التوراة في زعمهم تبشر بمسيح يهودي من نسل داود، يحمل السلاح ويخلص بني إسرائيل من الاستعمار ويعيد بناء الدولة والهيكل. فهل هو ذلك المقدس أم غيره ؟ وبناء على ذلك ما موقفه من السلطة السياسية الرومانية، وهي سلطة تقوم على أساس وثني؟. وهذا السؤال -كما سنرى- سؤال تجريمي لم يقصد به الإستبيان بقدر ما قصد به الاحراج السياسي والتوريط القانوني. جاء في إنجيل لوقا ـ الإصحاح الخامس والعشرين:

"فراقبوه ـ أي كهنة اليهود ـ وأرسلوا «جواسيس» يتراءون أنهم أبرار لكي يمسكوه بكلمة حتى يسلموه إلى حكم الوالي وسلطانه. فسألوه قائلين يامعلم نعلم أنك بالاستقامة تتكلم وتعلم ولاتقبل الوجوه، بل بالحق تعلم طريق الله. أيجوز لنا أن نعطي جزية لقيصر أم لا ؟ فشعر بمكرهم وقال لهم ـ لماذا تجربونني؟ أروني ديناراً، لمن الصورة والكتابة؟ فأجابوه وقالوا لقيصر ـ فقال لهم أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فلم يقدروا أن يمسكوه بكلمة قدام الشعب وتعجبوا من جوابه وسكتوا "[١١١].

فنلاحظ هنا أن السؤال لم يأت من أفراد مخلصين يريدون تعرّف أحكام الشرع وما إذا كانت تقتضي خروجاً فورياً على السلطان الروماني. وإنما أتى السؤال من مجموعة «جواسيس» استأجرهم الكهنة لتنفيذ حلقة من حلقات المؤامرة. فجاءت

إجابة عيسى -عليه السلام- مفحمة ومذهلة. إذ إنه أمرهم أن يعطوا لقيصر صورته واسمه المنحوتان في العملة وليراعوا حقوق الله فيما أتاهم. فهي إجابة إن نزعت من سياقها وظرفها قد لاتفهم على حقيقتها. ولكن حين ينظر إليها في سياقها الظرفي نجد أنها ليست على كل حال إجابة راهب لايود أن يخوض في مسائل السياسية الدنيوية، كما صور الأمر علماء اللاهوت فيما بعد. وإنما هي في رأينا إجابة رجل سياسة يخرج من المكيدة بالتعريض دون أن يتجاوز حدود اللياقة، أو يفتقد الجمهور أو ينقض الرسالة. وهذا النص الذي أثبتناه قد افترى عليه الناس كثيراً ـ أعني عبارة: (أعطوا مالقيصر لقيصر ومالله لله) ـ وهو نص لاينبغي أن يستخرج منه حكم قطعي يتضمن تنصيف السيادة العليا في المجتمع بين قيصر والله. وإذا كان لابد من استخراج حكم منه، فهو لايعدو أن يكون حكماً بتجويز إظهار الولاء الشكلي من المؤمن المستضعف لسلطان الجور والإكراه ،حتى تكتمل لهذا المؤمن القوة فيخرج من الإستضعاف ويتمرد على ولاء المستكبرين. وهو منطق الضرورة الذي اعتمدته رسالات الدين السابقة، ولايخالف أحكام التوراة في شيء.

قلنا إنّ عيسى -عليه السلام- لم يشأ أن يجيب عن سؤال «الجواسيس» إجابة صريحة. وذلك مراعاة للاتجاه الاستراتيجي الذي ذكرناه، وهو الاتجاه الرامي لتنفيذ خطة غير معلنة تهدف لإقامة كيان سياسي جديد على أنقاض دولة الكهان ودولة الرومان معاً. ولكن ما الدليل على مثل هذه الخطة؟ صحيح أن أحاديث المسيح ظلت تتكرر وبلا انقطاع عن التبشير بمملكة الرب، ولكن هل مملكة الرب هذه هي كيان سياسي واقعي ؟.

لقد اختلف شراح الأناجيل كثيراً فيما يقصده عيسى -عليه السلام- بمملكة الله التي بشر بها، هل هي مملكة طبيعية زمانية أم هي مملكة غير طبيعية وتقع خارج الإطار الزماني. هذا ولم يوجد أحد من تلاميذ عيسى استطاع أن يفهم على وجه التحديد ماقصده عيسى بحديثه عن مملكة الرب[١٢]، غير أنه – وبالرغم من

الغموض الراجع للغة المجاز والتورية التي يستخدمها عيسى عليه السلام، توجد قرائن موضوعية تعين على فهم المشروع العيسوي.

فهو ومنذ بداية دعوته يتجه بصورة واضحة لإقامة نواة تنظيمية داخلية من الأتباع، الذين يوجه إليهم النداءات ويطلب منهم الخضوع والانقطاع للدعوة، وهو يختار ومنذ البداية أيضا اثني عشر تلميذاً جعلهم حواريين له ثم وكلاء وسفراء من بعد ذلك، يبشرون بمملكة الرب في سائر قرى فلسطين[١٣].

وهو يتحدث عن إصلاح الأرض ووراثتها، ويقول لتلاميذه "أنتم ملح الأرض". ويقول لهم طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض[١٤]، مما يشير إلى أن مملكة الرب هذه مملكة غير منقطعة عن واقع الأرض السياسي. ولقد ذهب العقاد في كتابه: «حياة المسيح» إلى أن المسيح «ومنذ الخطوة الأولى التي خطاها في التبشير برسالته أخذ على نفسه أن يعتزل السلطة، ويتنحي لها عن ميدانها، فلا يتصدى لها بإبطال أو بإنقاذ». ولكن العقاد يعود ليقول في كتابه ذاته: «إلا أنه - أي المسيح - بهذه الحيدة عن طريق السلطة قد ترك ميدانها فلم تترك له ميدانه، وسرعان ما أقبلت عليه الجموع، حتى أحست السلطة -سلطة الدين قبل كل شيء- بالخطر المقبل من ذاك الداعية المحبوب، وكل داعية محبوب خطر على سلطة التقاليد والجمود[١٥]، فالعقاد إذن لم يستطع أن ينكر ما لتحركات المسيح من أثر سياسي مباشر واحتكاك مستمر مع السلطة، أما أبو زهرة فيقول: "إن المسيح ما كان يدعو إلا إلى إصلاح الجانب النفسي الخلقي ولم يكن قد اتجه إلى إصلاح الحكومة "[١٦]، وهو قول يستفاد منه أن نيّة المسيح من حيث التوجه الاستراتيجي كانت منعقدة على مشروع سياسي مستتر يتعلق بإصلاح الحكومة أو استبدالها.

فالنواة التنظيمية الدخلية التي تنشر في طول البلاد وعرضها تخاطب جموع الناس، والداعية المحبوب الذي يحتضن الطبقات الدنيا في المجتمع[١٧]، ويدين الثروة المكدسة ويشجب النفاق الاجتماعي، مثل هذا الداعية الذي يخطب في

تلاميذه قائلا: «إذا سمعتم بحروب وبأخبار حروب فلا ترتاعوا، لأنها لابد أن تكون، ولكن ليس المنتهى بعد، لأنه تقوم أمة على أمة ومملكة على مملكة، وتكون زلازل في أماكن وتكون مجاعات واضطرابات، هذه مبتدأ الأوجاع فانظروا إلى نفوسكم لأنهم سيسلمونكم إلى مجالس، وتجلدون في مجامع، وتوقفون أمام ولاة وملوك من أجلي شهادة لهم»[١٨]. مثل هذا الداعية لا يمكن أن يوصف بأنه معتزل للسلطة ومتنح عن ميدانها، بل أقرب من ذلك أن يوصف بإثارة الشغب والتحريض على الثورة، ولقد ذهب إلى مثل هذا الرأي ج. ميدلتون ميوري في كتابه عن حياة المسيح فيقول: "لقد تجنب كثير من الناس اتباع المسيح كما يتجنب الإنسان الدمار، لأنهم قد أيقنوا أن اتباع المسيح يعتبر دماراً للمجتمع النظامي القائم. ولقد كانوا في هذا صادقي الحدس، إذ إن الأمر يعني ذلك، وهو ما قصده المسيح بالفعل، لأنه قد كان يبشر بالفوضى والخروج على السلطة وهي دعوة للفوضى المؤقتة التي يعقبها النظام الافضل[١٩] فإذا كان مجمل هذا القول صحيحا، وهو أن المسيح كان يتجه لإقامة كيان سياسي جديد، وأنه قد شرع في ذلك بالفعل، فإن حديثه الغامض عن مملكة الرب يجد له مسوغاً، وأن استعماله للمجاز والتورية والرمز يكون مفهوماً؛ لأن الحكمة السياسية كانت تقتضي التكتم والسرية. فإذا كان كل من يعطي نفسه ملكا لليهود، سيقاوم قيصرا كما يعرف ذلك اليهود أنفسهم ويصرحون به [٢٠]، فما هي فائدة الإعلان قبل أوانه ؟.

ثم يبقى من بعد هذا كله سؤال آخر مهم، ظل الكهان يطاردون به المسيح أيضا. السؤال هو: إذا كان صحيحاً أن المسيح يتبني مشروعاً سياسياً لإحياء واستكمال الناموس الموسوي، فهل هو إذن ملك اليهود المقدس الذي وعد به الأنبياء السابقون وتوالت عنه البشارات ؟.

لقد جاءت البشارة بالملك المقدس على ألسنة كثير من أنبياء بني إسرائيل بعد سقوط دولتهم؛ مثل رؤية دانيال للحيوانات الأربعة الغريبة التي تأولها كهان اليهود كرموز لأربعة ممالك عالمية، آخرها المملكة الرومانية التي ستسقط،

وسيرثها اليهود عند ظهور ملكهم المقدس[٢١]. كما أن نبي الله زكريا قد تنبأ بظهور ملك السلام وقد جاء في سفره: "ابتهجي يا ابنة صهيون اهتفي يا ابنة أورشليم هو ذا ملكك يأتي إليك"، هو عادل ومنصور ووديع وراكب على حمار وعلى جحش بن أتان ويتكلم بالسلام للأمم [٢٢]. لقد كانت هذه الرؤى والبشائر تملأ الوجدان اليهودي غبطة وأملا، وتخفف عنه وطأة الاضطهاد وتضعه في حالة الترقب المستمر. إلا أنها حالة أقعدتهم عن الفعل السياسي وأسلمتهم للخضوع، ولقد وصف حالة اليهود النفسية هذه إميل لودفيغ في مقدمة كتابه عن المسيح قائلا: "وهكذا كان المؤمنون يتأرجحون بين الشك والرجاء، ولم يشذ على ذلك الحجاج الآتون من روما والإسكندرية، بعد ان قرأوا قصائد شاعري أغسطس فيرجيل وهوارس عن خبر اقتراب العصر الذهبي الذي يسود السلام فيه العالم"[٢٣].

وكما اختلف كتاب الأناجيل وشراحه على المعنى المقصود بمملكة الرب التي يدعو إليها عيسى؛ فقد اختلفوا كذلك اختلافاً كبيراً على ما إذا كان المسيح هو الملك اليهودي المقدس أم هو غير ذلك . وتذكر الأناجيل أن نبي الله يوحنا (يحيى) الذي كرس كل جهده للتبشير بمجيء المسيح[٢٤] قد أرسل اثنين من تلاميذه وهو في السجن ليسألا المسيح عن هويته ﴿أأنت هو الآتي أم ننتظر آخر؟ فيقول لهما: "اذهبا وأخبرا يوحنا بما تسمعان وتنظران ـ العمي يبصرون والعرج يمشون والبرص يطهرون والصم يسمعون والموتى يقومون والمساكين يبشرون وطوبى لمن لا يعثر في" [٢٥].

إن المسيح لم يرد أن يفصح عن نفسه كملك اليهود ومنقذهم المنتظر ـ كما توضح هذه الرواية ـ وهو لم يطلق على نفسه لفظ المسيح (ربما لارتباط هذا اللفظ بالفكر المسيائي اليهودي). فاذا ما قال الناس إنه أحد قدماء الأنبياء، راقه ذلك وذهب يوجه أفكارهم إلى ملكوت السموات، وإلى أبينا جميعا الذي في السماء.

وإذا لم يفلح ذلك كله فهو يستحدث لفظا آخر للتعبير عن هويته، فيقول إنه

ابن الإنسان[٢٦]. وحتى تلاميذه كان يتردد بينهم نفس السؤال عن علاقة عيسى بالملك اليهودي المقدس. جاء في إنجيل متى :

«ولما جاء يسوع إلى نواحي قيصرية فيلبس سأل تلاميذه قائلاً: من يقول الناس إني أنا ابن الإنسان ؟ فقالوا: قوم يوحنا المعمدان وآخرون إيليا وآخرون أرميا أو واحد من الأنبياء. قال لهم: وأنتم من تقولون إني أنا ؟ فأجاب سمعان بطرس وقال: أنت هو المسيح ابن الله الحي، فأجاب يسوع وقال له، طوبى لك يا سمعان بن يونا أن لحماً ودماً لم يعلن لك لكن أبي الذي في السموات»[٢٧].

هذه هي الإشارة الأولى التي قد يفهم منها أن المسيح قد بدأ يفصح عن نفسه كما يتمناه اليهود، غير أنه يصرح بغير ذلك في مواجهة مكشوفة بينه وبين اليهود. جاء في إنجيل متى: إن يسوع قد سأل الفريسيين في اجتماع لهم قائلا: «ماذا تظنون في المسيح ابن من هو؟ قالوا له: إبن داود قال لهم: فكيف يدعوه داود بالروح رباً قائلاً قال الرب لربي اجلس على يميني حتى أضع أعداءك موطئاً لقدميك، فإن كان داود يدعوه رباً فكيف يكون ابنه؟ فلم يستطع أحد أن يجيبه بكلمة»[٢٨].

لقد كانت دعوة الملك المقدس اليهودية قائمة على أساس أن هذا الملك ينحدر من نسل داود، فهو ابنه بهذا المعنى العرقي فيستخدم عيسي -عليه السلام- حجتهم ليوقعهم في إشكال، وليدلل لهم على أن النبي الموعود ليس لزاما أن يكون ابنا لداود أو أن يستمد شرعيته وسلطانه من هذه الناحية. ثم لكي يفرق تفريقاً بيناً بين نبوءته والعقيدة المسيائية. فقد ذهب لا ليبشر بعودة السلطان السياسي لبيت داود، بل ليبشر بعكس ذلك ؛ يبشر بأن الملك سينزع من هذا البيت ويعطى لغيره "إن ملكوت الله ينزع منكم ويعطى لأمة تعمل ثماره "[٢٩]، كما ذهب لا ليعلن بداية العصر الذهبي الذي يسوده السلام، كما يتوقع ويتمنى اليهود، وإنما يقول لتلاميذه هذا مبتدأ الأوجاع[٣٠]. ويقول لهم لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما

على الأرض، ما جئت لألقي سلاماً بل سيفا[٣١]. وهكذا يمكن أن نقول بناء على ما مضى أن عيسى -عليه السلام- كان يود في توجهه الاستراتيجي أن يبطل عقدة الملك اليهودي المنتظر، التي تحولت إلى متكأ يبرر به الكهان انخذالهم واستكانتهم للأوضاع الجائرة، وأن يعيد الروح إلى الكتاب، وأن يرفع من شأن الجهد الإنساني فيستعيد الشعب بذلك توازنه الديني، ويبرأ من علله العرقية وعقده النفسية استعداداً لاستئناف تجربة التدين التوحيدي، التي انقطع عنها اليهود وقطعوا سبيلها على الآخرين.

لقد كان المسيح -عليه السلام- يسير على هدي هذه الاستراتيجية غير المعلنة، ولكنه كان يخشى في بعض الأحيان ألا يستوعبها حواريوه، أو أن يستنتجوا من ردوده الغامضة التي يدرأ بها مؤامرات الكهان ويتقي بها رقابة الحاكم الروماني، أن يستنتجوا أن مجمل الرسالة هو انكفاء على الباطن الروحي وإدبار عن الواقع الاجتماعي، لذلك فرض عليه بين الحين والآخر أن يكشف جوانب استراتيجيته وان عرضه ذلك للدخول في معركة قبل أوانها. انظر إليه مثلاً يخاطب تلاميذه، وقد أضجروه بالأسئلة:

«أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً على الأرض كلا؟ أقول لكم، بل انقساماً لأنه يكون من الآن خمسة في بيت واحد منقسمين ثلاثه على اثنين واثنان على ثلاثة[٣٢]. وفي موضع آخر يقول لهم: (لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض. ماجئت لألقي سلاماً بل سيفاً. جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، من أحب أباً أو أما أكثر مني فلا يستحقني، ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني[٣٣].

فمع أن المبتدأ كان يقوم على الحوار بالحسنى وكف الأيدي وإقامة الصلاة، اهتداء بسنن الأنبياء السابقين، إلا أن ذلك لا يناقض انعقاد النية -استراتيجياً- على القتال لإقامة أمر الله ولمواجهة كذبة اليهود ومستكبري الروم .

وحينما تطورت الأمور بصورة أسرع مما يقدر لها في العادة، ووجد الحواريون أنفسهم في حافة المواجهة السياسية العسكرية، قال لهم المسيح: حين أرسلتكم بلا كيس ولا مزود ولا أحذية، هل أعوزكم شيء ؟ فقالوا لا. فقال لهم: لكن الآن من له كيس فليأخذه ومزود كذلك، ومن ليس له سيف فليبع ثوبه ويشتر سيفاً. لأنني أقول لكم إنه ينبغي أن يتم في أيضاً هذا المكتوب وأحصي مع أثمة، لأن ماهو من جهتي له انقضاء فقالوا يارب هو ذا هنا سيفان. فقال لهم يكفي[٣٤]. لقد انقضت مرحلة، أحبوا لاعنيكم وباركوا أعداءكم، وبدأت مرحلة من ليس له سيف فليبع ثوبه ويشتر به سيفاً. وكل ذلك أمر طبيعي في تصور الدين القويم وفي سنن الاجتماع.

يقول "واند" في كتاب له عن تاريخ فجر المسيحية ماترجمته:

"لم يكن المسيح نبياً عادياً أو مجرد واعظ يدعو للاستقامة الأخلاقية والهدي الروحي، وإنما جاء أساساً ليقيم مملكة. والمملكة ليست هي الحاكم، وإنما هي المجتمع. ويبدو أن المسيح لم يكن ينتظر مجيء الدولة، وإنما كان يؤكد أن المسيرة نحو إقامة الدولة قد بدأت بالفعل وأنه يتوجب على الناس ألا ينتظروها بل يدخلوا فيها مباشرة"[٣٥].

غير أن فهم سياسة المراحل والأولويات التي اتبعها المسيح وربطها بالاستراتيجية العامة، وربط كل ذلك بمقاصد الدين الكبرى، لم يكن أمراً سهل الاستيعاب ولا هين الاتباع. ولذلك لم يرفع المسيح حتى أصيب الحواريون بفتنة داخلية في تدينهم، ولم يستطيعوا الوقوف بصورة سافرة أمام الشعور القومي اليهودي كما وقف المسيح، فأعلنوا تحت قيادة بطرس تلميذ المسيح الأكبر أن المنقذ المسيائي اليهودي الذي طال انتظاره هو عيسى نفسه. وأنه بالرغم من صلبه سيعود مرة أخري ليملأ الأرض عدلاً، وما على المؤمنين إلا الالتزام بتعاليمه وانتظار عودته الثانية [٣٦]وهذا الموقف بالطبع يعتبر عودة لنقطة البداية المنحرفة وهدماً لركن أساسي جاهد المسيح لإقامته جهاداً طويلاً.

وسواء كان تصور الحواريين لعودة المسيح الثانية كتصور اليهود لعودة الملك الميسائي أو مغايراً له، فإن الإشكال الذي يواجههم بخصوص علاقتهم بدولة الحاضر قبل تحقيق دولة المستقبل، سيكون أعمق من إشكال اليهود، ذلك أن اليهود وهم ينتظرون عودة منقذهم، لايتفاعلون مع المجتمع من حولهم ويعتبرونه غير مخاطب بالرسالة أصلاً، هذا بالإضافة إلى أن اليهود حينما وقعوا تحت الاستعمار الفارسي كانوا أكثر حظاً من النصارى تحت الاستعمار الروماني «فقد تساهل الفرس مع اليهود ومنحوهم استقلالاً ذاتياً واسعاً في إدارة شؤون مستوطناتهم وفي ممارسة طقوسهم الدينية وفي الاتجار، حتى صارت كل مستوطنة تدير شؤونها بنفسها وتختار حاكمها بنفسها»، حتى إن بعضها وضعت على رأسها حاكماً يهودياً لقبته بلقب «ملك» أدار شؤون الجالية طبقاً لأحكام يهود، وكان هؤلاء الحكام هم الصلة بين اليهود والفرس»[٣٧].

أما الحواريون فهم من جهة لايريدون حصر الدين في اليهود وحدهم، ولكنهم من جهة ثانية لايستطيعون أن ينهضوا لدعوة الناس لإقامة كيان اجتماعي على أساس جديد. لأنهم تصوروا خطأ، أن ذلك من اختصاص المسيح وحده وهو سيفعله في عودته الثانية المرتقبة.

وسوف نرى هذا الإشكال مجسداً في موقف القديس بولس الذي خاض حرباً ضروساً ضد اليهود، لينفي يهودية الدين؛ أي ليجعله مفتوحاً لغير اليهود من الناس، ولكنه حينما نجح في ذلك واجهه إشكال التوفيق بين عقيدة الانتظار وواقع المجتمع السياسي، والذي يمكن صياغته في الأسئلة الآتية:

١) هل يكون واجباً على جماعة المؤمنين أن يسعوا سعياً إيجابياً عن طريق القوة السياسية وغيرها لإقامة دولة الله في الأرض، أم أن ذلك ليس واجباً عليهم في غيبة المسيح ؟.

٢) وإذا كان ذلك غير واجب فكيف تكون علاقاتهم السياسية - كمواطنين في دولة وثنية في فترة الانتظار هذه ؟ هل يقومون بطاعتها وتنفيذ قوانينها كالمواطنين العاديين أم يقفون موقفاً سالباً.

ولقد نشط ونجح القديس بولس، والذي لم يلق المسيح في حياته ولم يره نجح في تثبيت مبدأ عمومية الدين المسيحي ليشمل اليهود وغيرهم من الأمم، بعد أن خاض معركة شرسة مع كهنة اليهود« ٣٨ ». لكنه أخفق إخفاقاً شنيعا فيما يتعلق بمسألة الدولة. صحيح أن اليهود قد أخطأوا حينما أصروا على حصر خطاب الدين في قبائل اليهو،د كما بين ذلك الخطأ بولس نفسه. ولكنهم لم يخطئوا أبداً حينما جعلوا الدولة جزءاً أساسياً من الدين تنخرم أصوله وتسقط فروعه إذا لم تقم. ولقد اشتطوا وبالغوا في هذا الجانب، إلا أن كل ذلك لايجعل لبولس حقاً في أن يورد الحجج لأبطال الناموس الموسوي الذي يبرر إقامة الدولة اليهودية، ولا يورد حجة عقلية أو نقلية في رسائله لابطال القانون الروماني الوثني الذي يطارد اليهودية والمسيحية على السواء. وحينما كان اليهود يبحثون عن منقذ إلهي يخرجهم من الاضطهاد السياسي والاستضعاف العسكري، كان بولس يدعوهم إلى إنقاذ الروح والعفو عن القيصر ! إن كهان اليهود إذا لم يكونوا على شيء في نظر بولس فإنّه هو أيضاً لم يكن على شيء، سواء رجعنا لأقوال المسيح أو لبقايا التوراة أو حتى لأحكام العقل المهتدي بسنن الاجتماع وعبر التاريخ.

ولنأخذ هنا رسالة بولس إلى أهل رومية كمثال لاتجاهاته الفكرية الباطنية:

« لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله. والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله. وحتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله. والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة، أفتريد ألا تخاف السلطان ؟ افعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف. لأنه لايحمل السيف عبثاً

إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضا بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً. إذ هم خدام الله مواظبون على ذلك بعينه. فأعطوا الجميع حقوقهم. الجزية لمن له الجزية. الجباية لمن له الجباية. الخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام[٣٩].

فهذه الرسالة الطويلة التي أثبتناها لبولس لاتشبه أقوال الرسل ولا أتباعهم، وإنما هي رسالة مفكر رواقي يتمحك بحثاً عن مبررات دينية، يجوز بها مشروعية النظام القيصري، يختم بها على أفواه الذين يمكن أن ينادوا بالثورة على القيصر باسم الدين ولأغراض الدين. فهو هنا لم يكتف بعدم الدعوة لإقامة الدولة المسيحية، بل دعا صراحة لإطاعة الدولة الرومانية الوثنية القائمة طاعة تنبع من الضمير. واعتبر مقاومتها خروجا على الترتيبات الإلهية، وهذا لايمكن أن يؤخذ من سيرة المسيح ولا أقواله كما بينا سابقاً. بل هو اتجاه مضاد لكل المشروع العيسوي. ثم إنه من بعد ذلك لايمكن الاعتذار لموقف بولس هذا بشيء، إلا أنه موقف نشأ عن تصور كامل ولكنه خاطىء للدولة وللدين والعلاقة بينهما. وهو تصور إن لم يكن بداية للصوفية الباطنية فهو بالتأكيد بداية للعلمانية. على أننا يستحسن أولاً أن نلخص هذا الاتجاه الفكري الذي يقتضيه مذهب بولس في النقاط الآتية:

أولاً: إن الناموس الموسوي سواء وصل للناس أم احتكره اليهود فهو مجرد شكل قانوني وإطار هيكلي للدين. أما الدين الحق فهو إيمان القلب، وأن الإنقاذ المطلوب وفقاً لهذا هو إنقاذ روحي ليس للثورة أو للدولة دور فيه. وأن الإنجيل هو بشارة[٤٠] بالتحرر من «القانون الموسوي القديم» والخروج عليه.

ثانياً: إن النظام السياسي القائم ـ سواءاً كان وثنياً أم غير ذلك ـ فهو واحد من أقدار الله المفروضة على الناس ولايجوز الخروج عليها ولامقاومتها[٤١].

وقد عرف هذا المذهب في جملته بمذهب تبرير الأفعال بالإيمان [٤٢]؛ وهو مذهب على غاية من الأهمية، فيما يتعلق بأصول الفكر السياسي اللاهوتي وتطوراته اللاحقة، وتأثيراته في الفلسفة الغربية الحديثة والوسيطة. فإذا أولينا اهتماماً خاصاً بفكر بولس على وجه الخصوص، فما ذلك إلا لأنه هو الوحيد الذي انضبط على يديه هذا المذهب، ثم انبرم على مذهبه الاعتقاد المسيحي جميعه، حتى إن رسائل بولس وحدها تكاد تعدل مجموع الأناجيل الأربعة لكبار الحواريين،علماً بأن بولس لم ير المسيح ولم يسمع منه حديثاً واحداً، وإنما تجلى له المسيح في الرؤية حينما كان بولس قادماً للقدس عن طريق دمشق [٤٣].

فمن بولس هذا ؟ ولماذا انضبط المذهب المسيحي على يديه هو بالذات ولم ينضبط على يد أحد أكابر تلاميذ المسيح مثلاً؟.

بولس القديس هو يهودي إغريقي من منطقة تاراس (أو طرسوس) باليونان، ولد عام ١٠ بعد ميلاد المسيح واعتنق المسيحية عام ٣٤. وينتمي إلى يهود الدياسبورا الذين كانوا يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة في الدولة الرومانية[٤٤]. ولم يمسهم فيها اضطهاد ولاتعذيب، وذلك ماجعلهم يختلفون عن يهود فلسطين الذين عانوا ظروف القهر والاضطهاد الروماني، ورسخ في وجدانهم أنهم شعب مختلف بلغته وناموسه وأنبيائه عن بقية الشعوب، ولايجوز له الاختلاط مع الغرباء والأميين، ولذلك فقد كان من الطبيعي أن يكون بولس من دعاة الانفتاح على الأمم، ومن الطبيعي أن يحاربه اليهود وأن يطاردوه، كما فعلوا مع المسيح، اضطهاداً استحق به بولس لقب القديس. ومن ناحية أخرى فقد كان بولس متأثرا تأثراً ظاهراً بالمذهب الرواقي الإغريقي، الذي كان سائداً في الأوساط الأكاديمية، واستعانت به الدولة في تبرير سلطانها واستبدادها، وفي مدينة تاراس (طرسوس) التي نشأ فيها بولس كانت توجد جامعة لتدريس المذهب الرواقي. وهو مذهب نشأ في مراحل انحطاط الفكر الإغريقي؛ إذ إن التفكك والانحلال الذي أصاب إمبراطورية

الإسكندر الكبرى في أخريات أيامها قد انسحب على سائر أوجه الحياة الاجتماعية والفكرية، وأحدث فيها ضموراً كبيراً. فانقطع تيار المدارس الفكرية، القوية التي أسسها عظام فلاسفتهم - أفلاطون وأرسطو - وانتهت الفلسفة الإغريقية إلى ارتكاس في اللا أدرية في التصور والسلبية في السلوك، مما أتاح مجالاً لأن ينهض فيها فيلسوف مثل «أبيقور» في منتصف القرن الرابع ق.م، ليقرر أن شعور اللذة والألم هو المعيار الوحيد للخير والشر والفضيلة والرذيلة. فينقلب «الرواقيون» عليه لينقضوا أساس بنيانه الفلسفي، ويقيمو على أنقاضه مذهباً ينادي بأن الشعور باللذة والألم هو أصل الشر ومنبع الرذيلة. وأن معيار الفضيلة الوحيد هو التخلص من ذلك الشعور، ومكافحة العاطفة الإنسانية والوجدان الطبيعي، والبلوغ بهما درجة من التحجر والجمود تصل حد الانتحار وعدم المبالاة بأكل لحم الأدمي[٤٥]. وقد اتسمت هذه المدرسة بمدرسة أهل العزيمة والجلد «الرواقيون»، اتباعاً لأستاذهم زينون وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد.

هذا المنحى الفكري الشاذ قد تشربه بولس من الأوساط الأكاديمية اليونانية وأدخله برمّته في الفكر الديني المسيحي، وأدرجه فيه حتى صار جزءاً من لبابه، إذ جعله إطاراً فلسفياً لفكرة الخلاص ومعاناة المسيح على الصليب من أجل استنقاذ الروح الإنساني المثقل بالخطيئة[٤٦]. ساعدت بولس في ذلك ظروف الاضطهاد التي مر بها أكابر تلاميذ المسيح مثل بطرس وبرنابا. ودخلت لأول مرة في تاريخ الفكر المسيحي مقولة التضاد بين الروح والجسد؛ ذلك التضاد الذي بلغ مرحلة استقذار جانب الجسد ومايتبعه من حس وماينتهي إليه من مساس بالأرض. فالحق والفضيلة لايمكن الوصول إليهما إلا بعد الخلاص من الإحساس الجسدي الأرضي. انظر مثلاً إلى بولس في رسالته إلى أهل كورنثوس الإصحاح الثالث: «وأنا أيها الإخوة لم أستطع أن أكلمكم كروحيين بل كجسديين كأطفال المسيح لأنكم بعد جسديون»[٤٧].

ويخاطبهم مرة أخرى:

«أن يسلم مثل هذا (المذنب) للشيطان لهلاك الجسد لكي تخلص الروح في الرب يسوع»[٤٨].

ولقد شاعت هذه الاتجاهات الروحانية التطهرية عند آباء الكنيسة الأوائل، حتى صارت المسيحية الأولى تحت وقع الاضطهاد السياسي الروماني وغلبة الفكر الرواقي، صارت ضرباً من (النيرفانا) التي تحاول الاستعلاء على الجسد والتمرد على الطبيعة البشرية ومحوها. وصار جانب الجسد والأرض والإحساس بهما جانباً غير معترف به في الأدب اللاهوتي. تقول دائرة المعارف البريطانية ـ وكأنها تعتذر عن هذا الاتجاه السلبي الجانح نحو التصوف، الذي استشري في الوسط المسيحي المضطهد - تقول: "إن الكنيسة الأولى على كل حال لم تتلاش في الصوفية المحضة؛ إذ استطاعت أن تقوم ببعض الأنشطة كإطعام الفقراء واليتامي، والاهتمام بالمسجونين وتجهيز الموتى"[٤٩]. وهو اعتذار قبيح ـ في تقديري ـ حتى ولو لم يتجاوز الحقيقة التاريخية.

يقول دنيس لويد: «وقد تعلم المسيحيون الأوائل أن يحتقروا الأشياء الدنيوية وأن يتوقعوا دمار العالم ومجيء مملكة الرب، ومن هنا فإنه، وإن كان من الواجب طاعة الحكام الدنيويين إلى أن يتم قلب نظامهم بمرسوم إلهي، فإن هذه القوانين كانت مجرد شرور ولدت مع خطيئة الإنسان، التي اشتقت بدورها من سقوط الإنسان. من هنا –وعلى الرغم من أن المسيحيين الأوائل آمنوا بالمذهب الرواقي عن أخوة الإنسان– فقد كانوا غير مبالين تجاه فكرة القانون الكوني للعقل على هذه الارض[٥٠].

وهذا كله يشير إلى بداية الانحراف عن الدين المسيحي من حيث أصوله، وبداية لأصول الفكر العلماني في تارخي الثقافة الغربية المسيحية، ونقول إن مذهب بولس كان بداية لتاريخ العلمانية، ونعلم أن هنالك من يعترض علينا ظناً منه أن هذا

المصطلح نشأ حديثاً. ولكن ذلك لايغير في الأمر شيئاً فضلاً عن أنه ظن غير صحيح. فمصطلح العلمانية ضالع في القدم، بل ويرجع لفترة قريبة جداً من الفترة التاريخية التي نتحدث عنها. إذ إنه دخل أول مادخل في القرن الثاني الميلادي في عرف الكنيسة الرومانية الأولى، التي قامت على فلسفة بولس الدينية (توفي بولس عام ٦٠ م)، كإذن مخصوص تمنحه سلطات الكنيسة لأحد حاملي الرتب الإدارية فيها، يجوز له أن يتحول من حياة الرهبانية إلى الحياة الطبيعية، وهو كما ترى عرف يمت بصلة قربي لتفكير بولس الذي لايجد تناقضاً في وجود مملكتين متجاورتين، إحداهما للجسد والأخرى للروح. ثم تطور المصطلح من بعد ذلك تطورات شتى، ففلاسفة القرن السابع عشر ـ الذين جاءوا بعد فترة الإصلاح الديني ـ جعلوه اصطلاحاً يشير إلى تحول شخص أو مؤسسة أو مقاطعة من إدارة الكنيسة إلى الإدارة المدنية. ثم صار يعني في القرن التاسع عشر تحول الإنسان عن الاعتقاد الديني الغيبي إلى الاعتقاد في الذهن البشري المنكر للغيب أصلاً[٥١].
وهي تطورات سنتعرض لها مرة أخرى في موضعها من البحث. ولكن يكفي أن نؤكد هنا أن الحياة الاجتماعية الواقعية بمؤسساتها وعلاقاتها، كانت تقع في التصور اللاهوتي الذي ابتدعه بولس خارج دائرة الحياة الروحية تماماً. وهو تصور ديني منحرف عن أصل الدين التوحيدي الذي شرحناه آنفاً. ولايقوي بالتالي للإحاطة بالمجتمع وتأليفه عضوياً، كما لايقوي حتى بالإحاطة بالإنسان واستنقاذه روحياً، ومع ذلك فقد تداعت ظروف سياسية ألجأت رأس الدولة الرومانية من أن يقترب من المسيحية ويجعلها ديناً معترفاً به في الدولة بمرسوم ملكي في عام ٣١٢م[٥٢].
ولقد ارتبك رهبان الكنيسة لهذا الوضع الجديد، وصار دخول الدولة المفاجىء في الدين عبئاً ثقيلاً، ليس من ناحية الإدارة ولكن من ناحية التصور والاعتقاد[٥٣]
وبينما الكنيسة في ارتباكها ذلك، تقدم الإمبراطور الروماني خطوة أخرى أكثر جرأة (وربما أكثر إيمانا) فأعطى نفسه منصب الأسقف الأعلى للشؤون الخارجية الكنسية ثم ترقى أخيراً فجمع بين يديه إدارة الكنيسة والدولة معاً، جاعلاً من ذلك حقاً

مقدساً وتفويضاً إلهياً[54]. وهكذا دخلت فكرة الحق الملكي المقدس بصورة مشروعة في صلب الفكر الديني الكنسي واعتمدت ضمن تعاليمه. وصار وضع التاج على رأس الملك ومباركة البابا له من الطقوس الدينية المألوفة، باعتبار أن الملك هو الذراع الدنيوي للنظام الروحي. وهو وضع يشبه ما كان عليه الحال في العهد الوثني للإمبراطورية الرومانية التي كان يؤله فيها الملك. إلا أن الغالبية هذه المرة صارت تبارك السلطة الدينية، ممثلة في الكنيسة التي ربطت بالدولة راغمة أو ذاهلة.

غير أن هذا الوضع الشاذ لم يدم طويلاً، فبعد أقل من مائة عام فقط هجمت القبائل الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي وقضت عليها. فتوارى العسكريون تحت وطأة الشعور المرير بالهزيمة، وتوارى معهم السياسيون الفاشلون الذين صنعوا الهزيمة، وكادت عرى المجتمع أن تنفك جميعها، وأن تتلاشى مؤسساته محدثة فراغاً اجتماعياً مفزعاً[55] وحينئذ كان من الطبيعي أن تظهر الكنيسة منساقة بهذه الدواعي الظرفية ومرشحة للقيادة بما يتوفر لها من رصيد روحي وهيكلية إدارية وبما نمت إليها من أطماع سياسية إبان عهد إلصاقها بالدولة. فذهبت تؤسس دولة دينية بمحض إرادتها هذه المرة وتشترع لها فقهاً دينياً جديداً، تبرر به وتقيم عليه تلك «البدعة». فهل كانت تلك العودة للاستيلاء على السلطة تصحيحاً للانحراف السابق ؟ وهل يعتبر الفقه السياسي الجديد استدراكاً شرعياً وعودة للملاءمة بين مملكة الروح ومملكة الأرض، بين العهد الجديد ذي الروحانية الخالصة مع العهد اليهودي القديم ذي الشكلية الخالصة ؟ وما الفرق بين دولة الكهان اليهود والرهبان النصارى ؟ وما الأصل المعياري الذي يحتكم إليه في هذا الشأن ؟.

تلك هي الأسئلة الجوهرية التي يتعلق بالإجابة عنها مصير الفكر السياسي المسيحي كله. ولايمكن أن يقال إن فقهاء اللاهوت المسيحي أغفلوا هذه الأسئلة ولم يقدموا إجابات عنها، إلا أن انشغالهم الأكبر كان متعلقاً بأصول الدين ذاتها

وبطبيعة المسيح أكثر من تعلقها بقضايا المجتمع والسياسة. هذا بالإضافة إلى أن الكنيسة -كمؤسسة- صارت هي أيضا مشغولة بقضايا أخرى، تتعلق بالامتيازات وتوسيع الملكيات أكثر مما تتعلق بإصلاح المجتمع. ذكر (أدوين بيفان) في كتابه عن المسيحية مايلي:

«وبعد أن تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية، صار القساوسة يجدون مكانة خاصة وحظوة لدى الدولة. لقد صارت لهم امتيازات خاصة مثلما كان لطبقة الكهان في العهد الوثني من امتياز، فصارت الأموال العائدة من الملكيات الوثنية المصادرة ريعاً ومرتبات لطبقة القساوسة المسيحيين، كما حولت لهم صلاحيات واسعة في الحماية والعفو[٥٦]».

وهذا الوضع الجديد الذي اكتسبته الكنيسة حولها إلى آلة سلطانية بشعة تحارب العقل ويختنق في داخلها الإيمان. وقد يكفي للتدليل على هذا الاتجاه أن الكنيسة قد استخدمت سلطان الدولة ليس في محاربة الوثنية فقط، وإنما استخدمته في مطاردة ومصادرة كل مذهب مسيحي لايتفق مع رأيها الرسمي، حتى صار كبت الرأي المعارض معلماً من معالمها[٥٧]. ولقد قام جستنيان (٥١٧ـ٥٦٥) في فورة حماسه الديني بإغلاق الأكاديمية التي أنشأها افلاطون في أثينا التي ظلت أكبر مدرسة فكرية زهاء التسعة قرون[٥٨].

هذا، وليس من الممكن أن يظهر في مثل هذا المناخ الثقافي المهين مفكر حر، يسأل عن مشروعية السيادة الكنسية أو محدودية سلطانها. ولقد ظهر توما الإكويني في أواخر القرون الوسطى وظهرت معه المدرسة الإسكولاستيكية، التي أرادت أن توفق بين القانون الطبيعي والوحي الإلهي. غير أن الإكويني لم يستطع الخروج على الإطار الكاثوليكى اللاهوتي، وإن كان قد جعله أكثر اتساقا وأدق إحكاما[٥٩].

وعلى هذا فيمكن أن يقال بشيء من الاطمئنان إنّ العلمانية قد نشأت كإفراز داخلي للفكر المسيحي الكنسي المنحرف عن سيرة التوحيد الموسوي العيسوي، ولم تنشأ كارتداد حكومي مقصود عن الدين. بل إن الغريب في الأمر أن الفكر المسيحي هو الذي كان يسعى لإبقاء الدولة في الحالة العلمانية وإقرارها على ذلك. بينما كانت الدولة الرومانية في بعض أطوارها التاريخية تسعى للالتصاق بالدين، بحثاً عن عنصر للوحدة الوطنية والتماسك الاجتماعي. وهذا خلاف لرأي شائع في كثير من الدراسات السياسية العجلى، يرجع العلمانية في منشئها إلى فعل حكومي مدني.

هذه الظاهرة الكنسية الشاذة ظاهرة إقامة (الدين في الناس) بعيداً عن (الدولة)، تشبهها في الجانب الآخر ظاهرة الشذوذ اليهودي، التي تصر على إقامة (الدين) من خلال (الدولة) ولكن بعيداً عن (الناس)، فبينما تنزوي هذه عن الناس تزور تلك عن الدولة. وكل ذلك فساد في أصول التصور الديني يترتب عليه بلاشك فساد في الاجتماع البشري، وإذا لم يتدارك بإصلاح ديني من الداخ،ل فإن دافع الحياة من الخارج وعبرة التاريخ من الخلف، قد يحفزا الذهن الإنساني لأن يتولى إصلاح المجتمع وقيادته منفصلاً عن الوحي، فهل استطاع الفكر الكنسي أن يصلح نفسه من الداخل ؟.

٤ : ٢ : الحركة البروتستانية كمحاولة للإصلاح الداخلي:

لقد ظلت الكنيسة تحكم وتتحكم باسم الدين كما هو معلوم في تارخيها لمدة عشرة قرون كاملة. وقد استقر لها الولاء واستوجبت لها أسباب الطاعة كلها؛ إيماناً دينياً وعرفاً وسلطاناً سياسياً مباشراً، مما جعلها قادرة على خوض كل المعارك الجانبية الأخرى، والخروج منها منتصرة ودمغ المارقين عليها بالزندقة ،وتهديدهم بالطرد من رحمة الله. ولكن لم يمر النصف الأول من القرن الخامس عشر، حتى انبرى لها أحد فقهاء اللاهوت يهاجم الكنيسة باسم الدين، ويشن عليها

حرباً لا هوادة فيها باسم الدين، وبنصوص الكتاب المقدس ؛ ذلك هو مارتن لوثر، الذي أشهر حركة الإصلاح الديني في المسيحية في أوائل القرن السادس عشر الميلادي.

كان لوثر يشغل منصب محاضر في الدراسات الإنجيلية بجامعة فيتشنبرج بألمانيا، مما أتاح له قدراً كبيراً من الاطلاع على الفكر المسيحي والتبحر فيه (حتى إنه قام بترجمة الإنجيل إلى اللغة الألمانية). وقد أحس في بداية أمره بتعقيدات وسيئات المناهج التي تقدم بها المعرفة اللاهوتية، فأراد أن يقوم بإصلاح أكاديمي يزيح ركام الجدل والشروحات التراثية التي تحجب أصول الدين، وكان شعاره آنذاك (لاقداسة إلا للنص)، مبتغيا به استعادة النقاء الديني، ومطالباً بالعودة إلى المنابع الصافية التي لم تختلط بغيرها، واعتبارها هي السلطة التي تعلو على غيرها من سلطات. غير أن رحلة العودة للمنابع الصافية هذه كانت على درجة من الصعوبة والعسر لم يتصورها لوثر[٦٠]؛ فهو بعد أن أزاح شروحات الكنيسة، وتخطى قراراتها المتعددة، فوجيء بأنه لم يبق شيء من المسيحية ؛ فالحواريون لم يجدوا بعد المسيح صحيفة مكتوبة وموثقة، فدون كل منهم ماتلقى شفاهة وسماعاً ومشاهدة، فكانت تلك الحصيلة هي مجموع الأناجيل التي تعددت واختلفت بتعدد التلاميذ واختلافهم. فلاحظ لوثر بعد بحث أن هذه الأناجيل ليست على شيء من القداسة، بقدر ما هي نقولات وشروحات وتعليقات جمعها أتباع المسيح وأتباع أتباعه، على فترات زمانية -بعد رفعه- غير قصيرة. مما جعل لوثر يتخطى هذه النصوص ذاتها بحثاً عن الجوهر الديني والعمق الروحي، إلا أنه في بحثه ذلك - ولسوء الطالع - لم يتوقف إلا عند رسائل بولس، الذي يعتبر أول مبدل لدين النصارى كما وصفه ابن قيم الجوزية[٦١]. بل إن بولس الذي أراد لوثر أن يأخذ عنه حقيقة الدين وجوهره، لم يشاهد المسيح أصلاً ولم يسمع عنه حديثاً مباشراً. ولقد جرحه نقاد كثيرون واتهموه بالغرور والتدليس[٦٢]. ثم إن لوثر حتى عندما اعتبر بولس مرجعاً أصولياً للدين المسيحي، لم يتوقف -ولسوء طالع

المسيحية مرة ثانية- إلا عند الفكرة المنحرفة الأساسية، التي عول عليها بولس وهي فكرة الخلاص الروحي أو تبرير الفعل بالإيمان.

يقول لوثر في اعترافاته:

«لقد تملكتني رغبة لجوج لدراسة رسالة بولس إلى أهل رومية وتفهمها، ولم يصدني عن ذلك فتور همتي بقدر ماصدتني عبارة وردت في صدر الرسالة هي قوله: (لأن فيه معلن بر الله بإيمان لإيمان)[٦٣]. ولقد كرهت هذه العبارة التي تعلمت تأويلها عن طريق الفلسفة، فقد قال شراح المذهب إنها تشير إلى البر الملموس والفعل الذي يتمثل في عقاب الله للمذنبين والخطائين. لقد كنت غير قادر على محبة الرب الذي لايحب بل يعاقب المذنبين - ألايكفي هؤلاء الضعاف أنهم قد أرهقوا منذ الأزل بالخطيئة الموروثة فيضاف إليهم الآن رهق جديد، يتمثل في الجزاء القانوني ويلاحقهم الرب - من خلال كتابه - مهدداً وغاضباً ؟ وهكذا رحت أقاسي عذاب الضمير وأنا أبدي وأعيد حول هذه العبارة التي أوردها بولس، أتحرق لإدراك معناها الحقيقي. وفجأة أثناء التفكير المتواصل في إحدي الليالي قفزت إلى ذهني العبارة كاملة وهي كما يلي: (لأن فيه معلن بر الله بإيمان لإيمان كما هو مكتوب أما البار فبالإيمان يحيا) ففهمت عندئذ أن المقصود هو أن البر الذي يبديه الكتاب هو البر السلبي (الشكلي)، ولكن الرب الرحيم يأخذ بنا من خلال هذا البر السلبي ويجعلنا بررة من خلال الإيمان. وحينذاك شعرت كأنني قد ولدت من جديد وفتحت لي أبواب الجنة، وصار الكتاب المقدس جميعه يعني شيئاً جديداً بالنسبة لي. وتعدلت مفهوماتي الدينية فصار (فعل الله) الوارد ذكره في الكتاب، يعني ما يفعله الله في داخلنا، وقوة الله هي الأداة التي تجعلنا أقوياء، وحكمته هي الأداة التي تجعلنا حكماء. وهكذا، وكما أنني كرهت عبارة: (لأن فيه معلن بر الله) من قبل فقد عدت وأحببتها وصارت مدخلاً للجنة بالنسبة لي..)[٦٤].

هذا هو ملخص للاتجاه الإصلاحي الذي سيسير فيه لوثر ومعه الحركة البروتستانتية، والذي ينادي بألا سلطان إلا لصوت الإله الذي يتكلم في داخلي)[٦٥]. وهو إصلاح كما ترى لم يخرج قيد أنملة على مذهب بولس (التحريف)، ولم يتجاوزه بل سار على هديه، ولذلك فإن الإشكالات التي واجهت فكر بولس من قبل ما زالت قائمة. وسنرى فيما بعد ما إذا كانت عبارة بولس التي أعجب بها لوثر ستفتح باباً للجنة ـ كما ظن أم أنها ستفتح أبواباً كثيرة إلى الجحيم. لقد كان الإشكال الفلسفي العميق الذي أقلق لوثر هو مسألة التوفيق بين الخطيئة الموروثة التي يولد بها الإنسان كما هو مقرر في الفكر اللاهوتي) والقانون الديني (الشريعة) الذي يعاقب الخطائين، وهي مسألة لو سار بها لنهاياتها المنطقية، لذهبت به إلى نفي الدين الذي يعاقب الإنسان على خطيئة لم يرتكبها، بل فطر عليها)، أو لذهبت به لنفي السلطة بأنواعها، لأنه كيف يحتاج الإنسان إلى مملكة الأرض وهو يحمل مملكة السماء في داخله). ولقد اختار لوثر المذهب الأخير كما فعل أستاذه بولس من قبل، ولخص بذلك التجربة الدينية كلها وحصرها في دائرة الضمير الفردي المثقل بالخطيئة الأولية، والذي ينبغي عليه أن يتحد بالمسيح عن طريق الإيمان حتى يتم له الخلاص.

وظاهر أن منهج لوثر هذا سيكون له تعلق كبير بموضوع بحثنا هذا، وسيصلنا بطريقة مباشرة لا إلى أصول الفكر السياسي اللاهوتي، ولكن سيصل بنا إلى أصول الفكر السياسي اللاديني، وسيكون قاعدة صلبة من (اللادين) يبني عليها العلمانيون فلسفاتهم السياسية، لأنه في الواقع ـ إذا لم تكن نصوص الكتاب نصوصاً مقدسة يتبدى فيها جوهر الدين، فيمكن للفرد إذن من حيث المنهج - ليس فقط أن يستقل برأيه في تفسير الكتاب - وإنما يمكن له أن يتجاوز نصوص الكتاب ذاتها. وإذا أمكن هذا فإنه سيكون ممكن أيضا له أن يستقل الإنسان بتخليص وإنقاذ (روحه)، عن طريق الاتحاد مع المسيح (كما يقول لوثر أو عن طريق العقل أو عن طريق (الدولة)، أو عن طريق (الرفاه الاقتصادي)، أو عن أي طريق آخر كما يراه أي

فيلسوف آخر. فهذا الأصل الذي وضعه لوثر يمكن أن يقود إلى الدين ويمكن أن يقود إلى اللادين سواء بسواء. غير أننا نود مواصلة عرض مقتضيات مذهبه (ومقتضي المذهب مذهب كما يقول متكلمة المسلمين)، فكل هذه المقدمات تعني أن الفرد قد صار في موضع الاستقلال والاستغناء عن السلطة بشتى أنواعها، سلطة الكنيسة وسلطة الكتاب وسلطة المجتمع والدولة، فمنحى الاستقلالية الروحية يفارق الدولة ومؤسساتها، لأنه ليس مهماً بالنسبة للفرد المسيحي الصادق الإيمان أن يدخل في عقد ميثاق مع سلطة سياسية قانونية، بعد أن ألزم نفسه بالميثاق الرباني في قلبه، وماذا تفيد مملكة الأرض إنساناً يحمل مملكة الله في قلبة ؟.

لقد كانت هذه الأسئلة ومثلها هي النواتج المباشرة للمنهج الذي وطده لوثر في ثورته على الكنيسة، وعرف فيما بعد بالبروتستانتية، فقد سرت روح (الاستبطان) والبحث عن الأنوار(الداخلية) في كثير من المسيحيين، فراح بعضهم يدعو صراحة إلى أن الإنسان المؤمن غير ملزم إلا بميثاق واحد هو ميثاق الله المختوم في قلبه، الذي يأمره ألا يقاوم شراً ولايقتل نفساً[٦٦]. وهذا يعني بالطبع أن طاعة الدولة والكنيسة غير واجبة ولا ملزمة الاتباع. بل لا داعي لوجودها أصلاً. كما راحت فئة أخرى أكثر إيجابية إلى القول أن مملكة المسيح ليست في قلب الإنسان فقط، وإنما هي أيضا توجد هناك في «المستقبل المنتظر»، فينبغي إذن أن يمهد لها ومنذ الآن بالسيف، وبأنواع القوة والإعداد الأخرى[٦٧]. وأيما كان الأمر فإن الفئتين متفقتان على مبدأ خلع الطاعة ونقض المشروعية. وذلك هو الاتجاه الخطير الذي أفزع الكنيسة فراحت تقدم تأويلاً جديداً بين يدي الإصلاح الجذري الذي يتنادى به المحتجون.

ذهبت الكنيسة إلى القول، إن القوانين التي تصدرها السلطة الزمنية أو السلطة الروحية ليست على درجة واحدة من الإلزام والوجوب، فهي - أي القوانين - ملزمة واجبة الاتباع في حق عوام المسيحيين، الذين لم يرتقوا إلى درجة النقاء القلبي والطهر الروحي. أما المؤمنون الواصلون من أهل الخصوص والتقوى فهم

لايدخلون في دائرة الخطاب القانوني، إلا على سبيل الإرشاد والتنبيه الذي لا إكراه فيه[٦٨]. ولكن الإشكال لايندفع بهذا الحل بل يتعمق أكثر، إذ إنه قد يعني أن القانون العلماني يجب ألا يطبق على المؤمن التقي ويمكنه ألا يلتزم به، وبما أن التقوى أمر باطني ذاتي، فإن أي إنسان يمكن أن يدعي الوصول إلى تلك المرتبة الروحية ويرفض القانون، مما يعني أن دعوة المسيحيين الراديكاليين صحيحة.

وما كان للوثر أن يتبع تأويلات الكنيسة وهي التي أزارته عليها من قبل. كما شق عليه أن يتبع ماذهب إليه الراديكاليون الداعون لإقامة مملكة المسيح على الأرض وبالقوة، لأن ذلك لايقضي على الكنيسة وحدها، وإنما يقضي على أساس دعوته القائم على مبدأ الخلاص الروحي. ولما اعتاص عليه الأمر أتى بكفرة المملكتين المتجاورتين. وذلك في رسالة له بعنوان «السلطة العلمانية وإلى أي مدى تجب طاعتها". وذهب فيه إلى القول بأن التفريق ينبغي ألا يكون بين عوام المسيحيين وخواصهم فيما يتعلق بإلزامية القانون، وإنما ينبغي أن يكون التفريق بين من ينتمي للمسيح ومن لاينتمي إليه، فالذين ينتمون للمسيح يكونون مملكة الله ويحكمون بالقانون الإلهي «القلبي»، والآخرون يكونون مملكة الأرض ويحكمون بالقانون العلماني [٦٩]، غير أن هذا الرأي على مافيه من ضعف وسذاجة يعتبر هروباً من مواجهة الإشكال الأساسي، لأن هؤلاء (الآخرون) الذين لا ينتمون أصلا للمسيح ليسوا موضع الإشكال الذي يشتد فيه الجدل، وإنما منشأ الإشكال هم هؤلاء الذين ينتمون للمسيح انتماء متفاوتاً في الكيف، فبعضهم مثلاً لايؤمن إلا بالمسيح الذي يوجد في قلبه. بينما يؤمن آخرون بالمسيح وبالسيف معاً، أي يعتمدون على السلطة المباشرة ذات القهر الإيجابي في فرضهم إرادتهم ورأيهم على الآخرين، باعتباره شرعاً مسيحياً واجب الاتباع والطاعة، كما أنه من جهة ثانية لايستطيع لوثر أو غيره أن ينكر أنه حتى في داخل المجتمع المسيحي الذي يحكمه قانون الله، يوجد خطاؤون ومذنبون وأشرار يعتدون على الناس ويظلمونهم، فكيف تكون الحال معهم ؟ هل نخرجهم مثلاً من مملكة الله وقانونه ونحكم عليهم بالكفر والإعدام ؟ أم نأتي بقانون الأرض لنحكم به مملكة الله ؟.

لقد حاول لوثر مستعيناً بمقدراته العلمية وخبرته الأكاديمية أن يقدم تبريراً فلسفياً متماسكاً لنظرية المملكتين، فذهب يؤكد أن المسيحي لايحتاج إلى السلطة الزمنية المدنية، وأن السلطة المدنية لاتحتاج إلى قديس، وليس من الضروري أن يتحول الحاكم إلى قديس ليستوفي شروط أهلية الحكم، وإنما يكفيه أن يستوفي ملكة العقل، ذلك لأن الله ترك أمر المجتمع المدني للعقل. وليس من مقاصد الحكومة المدنية إنقاذ الأرواح، وإنما مقاصدها حفظ الأبدان ومنافعها المؤقتة، ولذلك فإن الأناجيل لاتعلمنا شيئا عن الحكومة المدنية ولا عن كيفية إدارتها، وكل ما هناك أنها تدعونا لمباركتها وعدم مقاومتها (لاحظ تأثره بفكرة القديس بولس) وذلك مايوضح أن الوثنيين أنجح في إدارة الدول وتصريف أمور السياسة من المؤمنين، وإذا تحول حاكم مدني إلى قديس فذلك إعجاز إلهي لايقاس عليه، لأن الله ينفذ أحكامه في المجال المدني عبر الوثنيين وهم أكثر كفاءة من أولئك (غير أن المملكتين تقعان جميعاً تحت إرادة الله وهيمنته، إلا أن إحداهما تقع على يمينه ويحكم فيها هو بنفسه ويقيم فيها، والأخرى تقع على شماله ويحكم فيها القانون الأرضي[٧٠]).

هذا النوع من الاحتجاج هو تكرار لمنطق بولس ولثنائية الروح والجسد والأرض والسماء، فبولس كان يعتبر الدولة قدراً وترتيباً يجب الخضوع له. ولوثر مثل ذلك، ولكنه قول على كل حال لم يستطع أن يسكت صيحات الاحتجاج والتحرر التي بدأت تنطلق في كل الاتجاهات، كما أنه لايستطيع أن يسد باب الخروج على السلطة الروحية والزمنية بعد أن فتحه على مصراعيه .

ولولا الاستدراكات والإضافات التي أدخلها (جون كالفن) على البروتستانتية اللوثرية لظل الإصلاح الديني خالياً من أي إضافة إيجابية في الفكر السياسي أو الفكر الديني. لقد دعا كالفن - على عكس دعوة لوثر- إلى إقامة حكومة ثيوقراطية يحكمها القديسون باسم الرب، ذلك لأن ميثاق الرب وقانونه اللذان بسطا في الكتاب المقدس، لم يقصد منهما إلا إقامة دولة الله في واقع الناس الأرضي هذا [٧١].

هذه النزعة الأكثر واقعية هي التي أخذ بها الجنود الإنجليز وهم يخوضون غمار الحرب الأهلية الإنجليزية، التي استعرت بين الملك والبرلمان ثم انحاز فيها الجند يقودهم كروميل (بروتستاني متحمس يعتنق مذهب كالفن الذي يدعو لإقامة مملكة الله في الأرض)، حتى تمت الإطاحة برأس الملك شارلس ومعه العرش الملكي. فأعلن شاعره الشهير (ميلتون) أن الله قد أذن يومذاك ببداية جديدة لعهد جديد في كنيسة جديدة[٧٢]. هذا، ولقد أثارت ظروف الحرب الإنجليزية تلك (١٦٤٠) وماصحبها من قتل الملك وانتزاع العرش موجة عارمة من الحماس الديني وصلت مرحلة الهوس. وتطرف المدنيون فيها تطرفاً بليغاً وهم يسعون لتنفيذ المضامين العملية لشعار لاحكم إلا لله الذي أطلقه لوثر، وشعار مملكة الله الأرضية الذي أطلقه كالفن، فظهرت في عام ١٦٤٩ جماعة (المملكة الخامسة) المتطرفة، التي تبني فلسفتها السياسية على الرؤية التي وردت في الإنجيل على لسان دانيال، الذي رأى ـ وهو يحكي عن نفسه ـ أربع حيوانات عظيمة يأكل بعضها بعضاً، فأخبر بأن الحيوانات العظيمة هي ملوك يقومون في الأرض، أما قديسو العلى فيأخذون المملكة ويمتلكون المملكة الى الأبد[٧٣]. فاستنبطوا من ذلك أن الإمبراطورية الرومانية هي الحيوان الرابع والأخير. وأن سقوط عرش عائلة استيورات وملكها شارلس «وهم رموز الكاثوليكية»، إن هذا السقوط العظيم هو إشارة إلهية ببزوغ (مملكة الله الخاصة) التي يرأسها عيسى المسيح مستهلاً عهداً ألفياً جديداً، إذ إن نهاية الألف الأولى قد انتهت مع نهاية الإمبراطورية الرومانية[٧٤]. ولأن عيسى لن يحكم بنفسه فسيتولى الأمر نيابة عنه جماعة من القديسين. وبجانب هذه الجماعة كانت هناك جماعات ونحل كثيرة، كلها يدعي أن «أنوار القلب الروحية الداخلية» لها سلطان يعلو على سلطان الكنيسة والملك، بل وعلى سلطان النصوص المقدسة ذاتها»، فظهرت جماعة الديقرز Diggers ، وجماعة الكويكرز وجماعة الليفلرز Levellers[٧٦]. فلم تبق مسلمة من مسلمات اللاهوت ولا قضية من قضايا الاجتماع والسياسة إلا خاضت فيها هذه الجماعات

خوضاً غير منضبط بمنهج، ولا مراعياً لعرف، ولامتورعاً عن عنف وتعد وسفك للدماء، وحسبك بهذا من خلخلة وضياع قادت إليه التجربة الدينية اليهودية ـ المسيحية، وقوّته ومدت فيه الحركة البروتستانية التي حاولت أن تفتح أبواباً باطنية للجنة، فانتهت بها إلى الجحيم. وكرد فعل لهذا الانهيار والتداعي، وفي مثل هذا المناخ الثقافي المشحون بالكراهية والشك والجحود والتمرد، ظهر مفكرو الفلسفة الليبرالية الغربية متقدمين بها، كأيديولوجية علمانية تتصدي لازاحة الدين جملة وتفصيلاً، وإقامة مجتمع جديد يكون بلا دين على الإطلاق أو يكون له دين وضعي وعقلي لا يعرف الغيب ولا يؤمن به.

٤: ٣: تجربة الأيدولوجية العلمانية كرد فعل للاهوت:

نعلم أنه حينما فصلت شؤون الأرض والجسد عن الدين بالصورة التي ذكرناها، انفصلت معها شؤون السياسة ؛ إذ إن السياسية هي علم يختص بإدارة شؤون الناس الأرضية، سواء سعى بهم نحو غاية وراء الأرض أو انقطع بهم فيها. ثم إن علم السياسة هذا بعد انقطاعه عن الدين، صار يواصل البحث عن فلسفة يسد بها الفراغ التصوري، ويحل بها إشكال غياب الغايات الاجتماعية الكبرى، ويبرر بها مشروعية وإلزامية أحكامه، وذلك بعد أن تخلفت الكنيسة وتخلت عنه في هذا الشأن. فانتهى به ذلك البحث إلى السؤال الآتي: ما المبادىء التي تقام عليها النظم السياسية ـ في غياب الدين ـ ويدار على أساسها المجتمع ؟ وهل هذه النظم السياسية هي أصلاً وحدات إنسانية مرتبطة بالأرض ارتباطاً لازماً ومخصوصا ً، أم يمكن لها أن تكون وحدات إنسانية خالصة لا تعلق لها بالأرض ؟.

وكإجابة عن هذه الأسئلة درجت بعض مدارس الفكر الإغريقي قديماً ومن بعده التطبيق الروماني على استبعاد عنصر الأرض من فلسفة السياسة، كما استبعدته الكنيسة على آثارها من بعد، وظلا ـ أعني الإغريق والرومان ـ يركزان على العنصر الإنساني فيما يتعلق بالنظم السياسية[٧٧]. وذلك لأسباب مخصوصة بهم.

فالفلسفة الإغريقية المتعلقة أصلاً بالمثل (أفلاطون) كادت بعض مدارسها (كالرواقية التي ذكرناها آنفاً) أن تستنكف تماماً عن الأرض، وتهتم بالإنسان المثالي العام والمطلق Universal، أكثر من اهتمامها بالإنسان المتعين المخصوص Particular [٧٨]. أما الرومان فقد استصحبوا هذا الاتجاه الفكري ليس تفلسفاً وإنما سياسة. فقد كان الإسكندر الأكبر يود فتح العالم وضمه لتاجه الروماني، وليس هناك فلسفة تبرر وتبارك هذا الاتجاه التوسعي الأممي إلا فلسفة متعالية تسقط جانب الأرض من اهتماماتها، وقد وجد ذلك في الفلسفة الأغريقية المثالية [٧٩]. وفي مدرسة الرواقيين على وجه الخصوص [٨٠]. ولكن ما أن نتجاوز تلك الفترة التاريخية قليلاً حتى نجد أن الأرض قد صارت عنصراً أساسياً في تعريف النظام السياسي، وحتى نجد أن الدين الكنسي قد هجم عليها ـ من بعد صيام ونسك ـ والتصق بها التصاقاً شديداً. ولئن صارت النظم السياسية في كل تاريخ أوربة الوسيط نظماً تعتمد في تبرير سلطانها على نظرية الحق الإلهي، ولئن ألحقت ملكية الأرض بذلك، وصارت حقاً إلهياً مقدساً يختص به الملك وأسرته يتوارثونه جيلاً بعد جيل، فإن التدين الكنسي المنحرف قد كان هو صاحب ذلك الفقه الدستوري، بعد أن خرج من رهبانيته الأولى. ونعلم أن استبداد الملكية في القرون الوسطى قد دعا فتداعت إليه ظروف كثيرة قادته للاحتراب الشرس على مبدأ السيادة على الأرض، خاض غمارها النبلاء والإقطاعيون والكنيسة والدولة، فتمخض عن ذلك وضع جديد لعالم جديد انتزعت فيه الأرض من الكنيسة ومن الملك، ولم تعد حقاً مقدساً لجهة بعينها، بل ولقد عمد فقهاء السياسة هذه المرة على فصل الدين عن الأرض، وإخراجه منها، تماما كما فعل من قبل فقهاء الكنيسة الأولى. ولقد صار ذلك التوجه في الواقع بداية لعلمانية مقصودة، ولأيديولوجية مستحدثة تقوم مقام الدين، وتعدلت على ضوئها كثير من المفهومات الفلسفية، وتحولت الدولة الأوروبية من وحدة إنسانية خالصة إلى وحدة إنسانية «إقليمية»، وتحول الإقليم من التبعية المطلقة للملك إلى ملكية مجموع الشعب، ولقد كان لثورة

فرنسا فضل كبير في ذلك. ثم استقرت نظرية السيادة في الفقه الدستوري على أساس أن يخضع الإقليم خضوعاً مباشراً لسيادة الدولة، باعتباره «المحل» الذي تمارس الدولة في نطاقه حقاً شبيهاً بالحق العيني، ثم، وبعد انتقادات وجهت لهذا المفهوم ـ صار الفقه الدستوري الحديث إلى تعريف الإقليم بأنه المنطقة الجغرافية التي يصح للدولة أن تمارس فيها سلطانها «على الناس والأشياء» دون غيرها، وهو حق عيني تأسيسي «عرف بنظرية الاختصاص[٨١]».

هذا، وقد اختلف الفقهاء الدستوريون في طبيعة حق الدولة على الإقليم، هل هو مثلا حق ملكية ؟ أم حق سيادة ؟ أم حق اختصاص ؟ إلا أنهم لم يختلفوا في أن السيادة على الموارد الطبيعية «الأرض» متأصلة في فكرة الدولة نفسها. وأنها لب ومغزى السيادة الإقليمية، أي سلطة الدولة العليا التي تمارسها على الأشخاص والأشياء في إقليمها[٨٢]. وصار مدلول كلمة السيادة يعني مجموع الصفات التي تتصف بها السلطة السياسية في الدولة، وهي بطبيعتها تشمل السيادة على الأرض، وأي ادعاء يخالف هذا القول يتنافي مع فكرة السيادة وفكرة الدولة نفسها، فلم يعد يتصور قيام دولة دون أن يكون لها ولاية في حدود إقليمها، وأن نظرية السيادة السياسية التي اهتم بها الفلاسفة منذ القرن السادس عشر جاءت لتؤكد فكرة السيادة على الموارد الطبيعية. ذلك إيجاز لما انتهى إليه (عملياً) الفكر السياسي والفقه الدستوري فيما يتعلق بمسألة السيادة على الأرض من بعد مافصلت الأرض عن الدين، ونود هنا أن نواصل، وفي إيجاز أيضاً، ماترتب على ذلك الفصل في المجال الفلسفي.

فكما أن السياسة العلمانية لم يعترف بها في إطار التدين الكنسي الأول ـ كما بينًا – لأنها تصل الناس بالجسد وبالأرض، فإن العلم التجريبى أيضا لم يكن يجد إلا مثل ذلك الإنكار والاحتقار. وكل معرفة تأتي عن طريق الجسد وحواسه فهي معرفة حسية تخرج من الأرض وتنتهي إلى الأرض ولا طائل وراءها. وقد لا نحتاج في هذا الصدد أن نذكر المطاردات التي كانت تقوم بها الكنيسة وحملات

التفتيش التى كانت تسوقها ضد العلماء والعلم والأرض. يكفى أن نشير على سبيل المثال إلى أن البابا قد أشار ذات مرة إلى أسقف باريس بأن يراجع كل ما يدرس في جامعة باريس. ليستخرج ماهو مخالف للدين في رأيه، فأخرج له الأسقف أكثر من مائتي رسالة علمية يتداولها الدارسون، وكان بين ما صادره كل رسالة يرد فيها من قريب أو بعيد أن البدن يشارك في تحصيل العلم، ويتدخل في العمليات العقلية بأي وجه من الوجوه، وأكثر الناس اعتدالاً في ذلك الحين هم الذين قالوا لنقسم المعرفة قسمين، قسم منها يأتى عن تجربة الحواس للأشياء. وهي معرفة لا قيمة لها. وقسم آخر يأتى عن طريق الإلهام أو ما يشبهه، وهذا هو الجدير باهتمام الإنسان[٨٣]. وبهذه الطريقة كان البابا والدولة والجامعة (أي السلطة الدينية السياسية) يسدون جميع المنافذ إلى المعرفة إلا منفذاً واحداً هو المنفذ الروحي. وذلك قد جعلوه خاصا بهم ومحتكراً لديهم يمتلكون مفاتحه من دون الناس. ولذلك نشأ التضاد بين العلم والدين. وصار الحديث عن استقلال مصادر المعرفة أو تعددها أو ذاتيتها لصيقا جدا بفلسفة السياسة ووضع الدولة. وبينما كان المحتجون الدينيون (البروتستانت) يشتدون في المطالبة (من الداخل) بالاشتراك في معرفة الوحي وتأويله وترجمته وإشاعته للناس[٨٤]، كان العلماء يشتدون من (الخارج) في المطالبة والإلحاح على جعل المعرفة الحسية مصدراً معترفا به من مصادر الإدراك. ثم اشتطوا في ذلك - ربما بفعل الإرهاب الكنسى - لحد الإصرار على جعل المعرفة الحسية مصدراً وحيداً لكل المعارف (جون لوك). فكما كان البروتستانت يرفعون شعار (النص المقدس وحده) إنكارا لسلطان الكنيسة، فكذلك قد صار العلماء يرفعون شعار (الحس وحده) إنكارا لجملة التدين الكنسي ووجهته، وربما إنكاراً للمنطق الأرسطي الذي كان أداة اللاهوت الإسكولاستيكي. وليس غرضنا هنا أن نستفيض في ذكر مدارس العلم التجريبي ومناهجه ونزاعه مع الفكر اللاهوتي، بقدر ما نود أن نوجز آثار تلك المعرفة وذلك النهج في مجال الفكر السياسي. فقد استطاع الحسيون التجريبيون من بعد شقاق

طويل مع الكنيسة أن يؤكدوا مشروعية التجربة الحسية في تحصيل المعرفة وتحقيقها. وفي ذلك - كما هو ظاهر - إعلاء من شأن الجسد الذي كان مستقذرا عند بولس. ثم ـ وهذا هو الأهم إذن - كانت التجربة الفردية الحسية معترفاً بها، فإن الإنسان الفرد يستطيع من خلال حواسه وعقله، ومستقلاً عن الوحي الكنسي المحتكر وغير المقدس (كما أثبت ذلك لوثر نفسه) يستطيع أن يكون أفكارا عن نفسه وعن الحياة وعن المجتمع من حوله، وأن هذه الأفكار هي وحدها التي يجب أن تكون لها القداسة والاستقلال التام عن السلطات أياً كان نوعها، وأن هذا الاستقلال الفكري هو جوهر الإنسان الذي ينبغي ألا يمس ولا يضار، وأن الفرد الحر المستقل هو أصل المجتمع وأصل مؤسساته، وأن السيادة العليا في المجتمع لا تنشأ أصلا إلا من بعد تعاقد طوعي يتم بين الأفراد الراشدين.

هذا هو بالتقريب متن نظرية العقد الاجتماعي في صورتها التي قدمها بها الفيلسوف جون لوك، يلتقي معه في ذلك جون استيورات ميل، صاحب الليبرالية الفردانية التي شاعت في الوسط الأوروبي جميعه[٨٥].

إن هذا الاتجاه الداعي لاستقلالية الأفكار وقدسيتها هو رفض مباشر لأقوال القديس بولس، ولتصحيحات مارتن لوثر، وإدبارٌ بيّن عن الوجهه الغيبية التي لم ينفك عنها الفكر اللاهوتي في أسوأ حالات انحرافاته. وهذا الاتجاه لم يظل مجرد اتجاه منقطع ومناهض لدين الكنيسة، وإنما صار هو (ديناً) جديداً يناهض فكرة الأديان، ويطرح نفسه كأساس للترابط الاجتماعي ومصدر للسيادة العليا في المجتمع. وقد صار هذا (الدين الجديد) يطلق عليه لفظ (الأيديولوجيا) وهي كلمة ظهرت أولا في فرنسا إبان ثورتها الكبري في القرن السابع عشر، ابتدعها الفيلسوف الفرنسى ديستت دي تراس Destutt De Triacy ، ليدل بها على ما أسماه (علم الأفكار)، وادعى أنه علم يسير على منهج المعرفة الذي نشره الفيلسوف الإنجليزى جون لوك، الذي توصل به إلى أن المعرفة الإنسانية هي معرفة أفكار(ماخوذة من التجربة)[٨٦]. ومن الجائز أن يكون ديستت قد نظر أيضا في

منهج فرانسيس بيكون، الذى فيه أن مهمة العلم ليست هي فقط أن يوسع مدارك الإنسان الذهنية، وإنما مهمة العلم أن يطور الحياة الإنسانية على الأرض ويرتقي بها. وهذا الإتجاه الرامي لربط الفكرة الذهنية بالمصلحة العملية الناجزة هو الذي صار يميز المعنى الذي يقصده ديستت بكلمة أيديولوجيا عن غيره من المعاني، التي يعبر عنها بلفظ فلسفة أو مذهب أو نسق فكري، والتي تهتم عادة بالإيضاحات الذهنية أكثر من اهتمامها بالمصالح العملية. والأيديولوجيا - وإن كانت هي علم الأفكار - إلا أنها علم مرتبط بقضية ومتصل برسالة، تلك الرسالة هي(إنقاذ) الإنسان بتحريره فكريا، وإعداده لعصر تكون فيه السياده للعقل) وحده. وإذا نظرنا للملابسات الظرفية التي يكتب فيها ديستت، علمنا أن التحرير الفكري للإنسان يقصد به تحريره من اللاهوت الكنسي، (والاستنقاذ) المطلوب هو إنقاذ من سيطرة الضبط الإسكولاستيكي، والسيادة الملكية، وكل ذلك رد مباشر وواضح على أقوال بولس ولوثر.

لقد رأينا من قبل أن آباء الكنيسة الأوائل وآباء البروتستانتية اللاحقين بهم، كانوا يجتهدون في (استنقاذ) روح الإنسان من الرجس الاجتماعي السياسى، فأفرز ذلك علمانية مستنكفة عن (الدنيا)، وها نحن الآن نشاهد علماء الطبيعة وفلاسفتها يجتهدون في(استنقاذ) عقل الإنسان من غيبيات التدين الكنسي، فأفرز ذلك العلمانية المستنكفة عن (الدين)، على الرغم من أنهما مجهودان مختلفان، إذ إن الأوائل يفرغون الحياة السياسية من محتواها الديني التنزيلي، والأواخر يجتهدون في استحداث دين وضعي يضعونه محل الدين الكنسي المنسحب ويملؤون الفراغ ويقيمون عليه أساس الاجتماع وفلسفة السياسة، إلا أنهما يصلان لنتيجة تكاد تكون واحدة هي الأيديولوجية العلمانية، أو إن شئت فقل الدين الوضعي أو الدين الإنسي، فذلك كله سيان من حيث محتواه الجوهري. و القرآن - كما لا يخفي يرفض المنهجين رفضاً صارماً - ويقدم على أنقاضهما منهج التوحيد الذي يقبض على الأرض وينظر للسماء كما فصلنا سابقا.

على أنه إذا اتضح أصل هذا الاتجاه الفكري واستبان موقعه داخل المناخ الثقافي للحضارة اليهودية - المسيحية، فإننا سنختار فيما يلي بعضا ممن يمثل اتجاه (التدين الوضعي) هذا، لا لننظر إليهم كفلاسفة مستقلين منعزلين، وإنما لننظر إليهم كفلاسفة يصوغون أفكارهم في داخل إطار الثقافة الدينية اليهودية - المسيحية وينفعلون بها انفعالات شتى ؛ فمنهم الكافر بها جملة، فجاءت أفكاره كرد فعل طبيعي لكفره بها ؛ ومنهم الذي يأخذ منها بنصيب فجاءت أفكاره كمحاولات لإصلاحها ؛ ومنهم من لا يأبه بها بصورة واعية ولكن مسلماته الأولى قد تشكلت فيها. إن هذا المنهج سيعفينا من مهمة الخوض في التفاصيل الهامشية التي تفرق بين فيلسوف وآخر، بخاصة ونحن نهتم في بحثنا هذا بأصول الفكر السياسي أكثر من اهتمامنا بفروعه وجزيئاته. كما أننا لاننوي بالطبع أن نقدم عرضاً مسهباً لكل جوانب فلسفاتهم، بقدر ماتريد عرض نماذج من تفكيرهم تكفي للتدليل على اتجاه التدين الوضعي عندهم.

٤ : ٤ : اتجاه التدين الوضعى عند (توماس هوبز):

(١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)

ظهر هوبز في إنجلترا إبان الثورة الإنجليزية والحرب الأهلية فيها، حيث نهض كروميل وأتباعه البروتستانت الكالفانيين أتباع كالفن) بمهمة الإطاحة بالعرش الملكي وإقامة الجمهورية، وقد شهد هوبز آثار تلك الثورة وما انتهت إليه، من فوضى في الفكر وتمزيق للمجتمع وإزهاق للأرواح وإضاعة للحقوق. كما مر هو نفسه بتجربة شخصية قاسية، إذ إنه كان مواليا مقربا لأسرة استيوارت المالكة التي أسقطها الثوار، وأطاحوا برأس وعرش صديقه الملك شارلس، وأقاموا جمهورية قصيرة الأجل على أنقاضه [٨٧].

فصار هوبز وهو منفعل بهذا المصير الأسود على المستوى الشخصي والقومي، ينظر للإنسان باعتباره كائناً منطوياً في جوهره على «الشر»، ثم صارت

هذه هي نقطة الانطلاق لفلسفته في السياسة ؛ وهي نقطة يلتقي فيها تماماً مع «لوثر» المفكر البروتستاني. فقد كان لوثر ينظر للإنسان باعتباره كائناً منطوياً على «الإثم» ومولوداً يحمل معه «الخطيئة الموروثة»، وأنه إذا ترك لعمله فإنه هالك لا محالة أمام القصاص الرباني والقانون الشكلي .والحل البروتستاني المقترح: هو أن يؤتي لهذا الإنسان بمخلص (Saviour) ؛ ولامخلص غير المسيح الذي فدى البشرية بموته على الصليب. فإذا استطاع الإنسان أن يحب المسيح ويؤمن به لدرجة الاتحاد معه أو الحلول فيه، فإن الله حينما ينظر إليه - يوم الدينونة الكبرى - لايرى الإنسان المذنب وإنما يرى الابن المصلوب فيغفر له ويتم بذلك خلاصه[٨٨].

أما هوبز فيرى أن الإنسان كائن منطو على الشر[٨٩]. وأنه إذا ترك لأعماله فهو لا محالة محطم حياته وحياة الآخرين. ولذلك فلابد من مخلص، غير أن هذا المخلص «الهوبزي» ليس هو المسيح، كما اقترح لوثر، وإنما هو (الدولة) ذات السلطة المطلقة. فإذا تخلى كل فرد عن جزء من إرادته وحريته طوعاً للدولة، فإنه سيتكون كيان سلطوى أقوى من مجموع مكوناته وأقدر على قهرها وإلزامها، فتحفظ بذلك الحياة للمجتمع، وهذا الكيان السلطوى الجبار يسميه هوبز «لفياذان» أو الوحش الاصطناعى، ويرمز به للدولة، باعتبارها شخصية كلية ذات شوكة وسلطان، حتى ولو لم يوجد لها تحقق عينى في الأفراد ؛ اختلافهما الوحيد هو أن الدولة دولتان فى نظر لوثر، إحداهما دولة الله التى لايوجد فيها إلا القانون القلبي، ودولة الأرض التي يحكم فيها القانون العلماني القائم على العقل والإكراه والعقاب، بينما يرى هوبز أن الدولة بالضرورة هى سلطة إكراه مركزي واحد، وأن دولة الله بالصورة التى يتحدث بها لوثر لا وجود لها في الواقع، فإذا استثنينا الحديث عن «مملكة الله» فهما متفقان بالرغم من تباين في الموقف الدينى. فعند لوثر مثلاً أن مصدر السيادة العليا التي يستند إليها فى تبرير مملكة الأرض هو العقل الإنسانى، وعند هوبز أن مصدر السيادة هو العقد الذي يتم بموجبه تجميع

إرادات الأفراد في إرادة واحدة مطلقة هي الدولة، التى لا تنتقض مشروعيتها، وأن العقد يتم بين الأفراد على أساس العقل وتقدير المصلحة، فهذا إذن موضع اتفاق.

وإذا كان لوثر يؤمن أن هنالك نوعاً من الناس يشبه الحيوانات المتوحشة(٩١)، ولايجوز في حقه إلا التكبيل بالقيود حتى لايؤذي الآخرين، فإن هوبز يوافق على هذا تماماً، ولكن يزيد عليه قليلاً فيجعل كل الناس وحوشاً، وليس بعضهم فقط. وإذا كان لوثر يؤمن أن دولة الأرض لاتحتاج إلى حاكم قديس، بل ولا تحتاج إلى دين، وأن الإنسان الوثني أقدر على إدارتها من الإنسان المؤمن المسيحي، فإن هوبز يوافق على كل ذلك ولكن يفضل بدلاً من أن تترك «مملكة الأرض» بلا إله، يفضل أن يوضع فيها إله فان (Mortal God) ، كما جاء في تعبيره (٩٢). وهكذا يحتار المرء فى أي الرجلين كان أكثر إفسادا للدين المسيحى ـ أهو لوثر الذي يذهب في إصلاحاته الدينية لإخراج الله من مملكة الأرض، أم هو هوبز الذي يستبعد فى إصلاحاته الإله الحق ثم يأتي بإله خرافي بدلاً عنه.

على أن الحقيقة البادية خلف ذلك كله هي: أن الباب الذي فتحه لوثر قد ولجه هوبز، وأن البروتستانتية المسيحية قد انتهت إلى العلمانية المستبدة، وأن بداية الإنحراف فيهما معاً هو النظرة الخاطئة للنفس الإنسانية، وهى في نفس الوقت منشأ الاختلاف بينهما وبين دين التوحيد ـ كما شرحنا آنفاً، ونحن نتحدث عن أصول الفكر السياسى الإسلامي - حيث أن النفس الإنسانية في المنظور الإسلامي التوحيدي لاتنطوي على الخطيئة الموروثة، ولا على الشر المحض، وإنما تقوم على الفطرة السليمة، ولاوجود حينئذ في هذا الإطار لمفهوم الخلاص اللاهوتي ولاحاجة إلى الإله الخرافي، كما هو عند هوبز. طالما أن القرآن - وهو مصدر موثوق به غير قابل للنقض أو الشك - يستطيع أن يقودنا بوضوح إلى الإله الحقيقى، ويبين وبوضوح أيضاً ماذا يريد هذا الإله منا.

٤ : ٥ : اتجاه التدين الوضعي عند(جون لوك)

(١٧٠٤- ١٦٣٢)

ألمحنا من قبل "أن جون لوك قد امتاز بحديثه عن استقلالية الأفكار، وهو حديث توصل إليه بعد أن قرر نقطة ابتدائية جوهرية مفادها أن أشياء الطبيعة موزعة بصورة متاحة ومباحة للناس جميعاً، بحيث لايستطيع أحد أن يستحوذ عليها كما يستحوذ على ملكيته الخاصة. ولكن هنالك شيء وحيد يستطيع الإنسان أن يدعي ملكيته بلا منازعة هو (جسده)[٩٣]، وهي ملكية يمتاز بها بحكم طبيعته الإنسانية، ثم شعّب من هذه الفكرة أفكاراً أخرى منها:

١. نظريته في المعرفة: ليقول فيها إن الإنسان مالك لجسده، وإن هذا الجسد هو كيان موضوعي معتبر، ولذلك فإن المعرفة الحسية التي تأتي عن طريقه هي معرفة معتبرة ومعترف بها. ثم إن المعرفة الحسية هذه هي التي تتولد عنها الأفكار، فيكون الإنسان سيد أفكاره كما هو سيد جسده، وانتهى بذلك إلى استقلالية الأفكار وحرمتها وضرورة بقائها خارج دائرة الإكراه والتسلط.

٢. ثم شعب من ذلك نظرية في الملكية الاقتصادية مرتبطة بتلك، مفادها أن الإنسان مالك لجسده فيتبع ذلك ضرورة أن يكون مالكاً لجهده الذي يبذله لتقوم به حياته من وسائل معاش وسيادة، وأن ملكية الإنسان لثمرات جهده هي ملكية مطلقة لا تحدها سلطة أو يحول دونها مجتمع.

٣. ثم استنبط من هذه المقدمات مبدأ ثالثاً : هو أن الإنسان لايستطيع ولايأمن أن يستمتع بثمرات جهده بصورة حرة طالما وجد هناك (آخرون). فإذا كان الاستمتاع بثمرات الجهد هو (حق) إلا أن الحقوق ستظل بلا معنى مالم يعترف بها الآخرون، ويحترمونها وتكتسب بذلك (شرعيتها)، وذلك يستدعي أن تكون هناك (حدود) بين الحقوق، وأن تكون هناك (سلطة) تحمي هذه الحقوق وتوقع عقوبة على من يتخطى الحدود.

٤. هذه السلطة هى الدولة بلاريب، التي ينبغي التوصل إليها عن طريق الطوع الذي لا إكراه فيه، فيتخلى لها كل فرد عن جزء من حريته حفاظاً على ملكيته. وهو في هذا يتفق مع هوبز، ولكنه يرى - عكس مايرى هوبز - أن هذه الدولة التى أقيمت بحرية المواطنين وإرادتهم ستفقد شرعيتها إذا حجب عنها جمهور المتعاقدين ثقتهم.

٥. وأن هذه الدولة هي (دولة الفكر) ؛ أي أنها دولة عقلانية تنشأ بعقد بين أفراد عقلانيين، فيكون العقل هو الذي يضع التشريعات القانونية والمعايير الخلقية ويرتب عليها الجزاءات، مما يعنى ضرورة عدم وجود مكان لدين أو نظر لاهوتي في هذا النمط من فلسفة السياسية[٩٤].

٦. ويركز لوك ويلخص فلسفته أخيراً ليجعلها تدور على مبدأ الملكية، فهو يقول مثلاً: (إن الملكية فى الآن ذاته معطى من معطيات الطبيعة البشرية ومبدأ للشرعية السياسية، وإنها بهذه الصفة سلطة ؛ فأنا حين أستمد ملكيتي من الطبيعة إنما أستمد منها أيضاً سلطة الدفاع عنها وتوسيعها[٩٥].

وهذا القول هو قول مردود في نظر الفلسفة القرآنية ويجعل من ثم أقواله السابقة كلها موضع نظر ومراجعة، إن الملكية واحدة من نوازع النفس البشرية - هذا مايقر به القرآن - ولكن لايقبل أن يجعلها قاعدة تستنبط منها القيم أو تستمد منها السيادة. فالسيادة العليا ووضع المعايير هى من اختصاص الشرع الذي يضبط هذه النازعة الفطرية ويوجه مسارها لا العكس، لأنه إذا جعلنا الملكية معياراً أخلاقياً مبدئياً فإن جوهر الإنسان ذاته سيتحدد وفقاً لها، ويكون معنى الإنسان هو الإنسان الذي يملك وتكون الحكومة هى حكومة المالكين، أو هي الحكومة التي تحرس ثروة الملاك. وهذا بالضبط ملتقى فلسفة جون لوك وآدم سميث، فبينما يقرر الأول أن هنالك مطابقة بين المعيار الأخلاقي والملكية، وأن الغاية من الحكومة هي أن تحافظ على الملكية وتحفظها، فيتحقق بذلك الخير العام للمجتمع، يقرر الثاني أن الخير العام للمجتمع ليس هو شيء آخر غير الرفاه الاقتصادى، وأنه هو المبدأ الذي تستمد منه الحكومة مبرر وجودها، وكل ذلك غير صحيح - في نظر

الإسلام - فلا الملكية هي معيار الأخلاق ولا الرفاه الاقتصادى هو غاية الاجتماع الإنساني الإسلامي، وإنما ينبغي على المجتمع الإنساني أن يؤمن بالوحي وبالغيب، وأن تقوم الحكومة لتحقق الرفاه الاقتصادي للناس في الأرض، ولكن لا لتقطعهم بذلك عن الدار الآخرة بل لتصلهم بها، فالرفاه الاقتصادى والدولة السياسية التى تحرسه أو توفره كلها أدوات ووسائل يتكامل بها الإنسان، ويستعين بها في مسيرة التوحيد.

ولعل الدين الذي كان يسخر منه روسو وينتقده ماركس، هو هذا الدين الليبرالي (الإنسي)، الذي يبارك جمهورية الملاك ويربط بينها وبين الخير المطلق والمصلحة الإنسانية. ولئن كان ذلك كذلك، فإن آراءه في الدين تجد لها وجهاً، على أن يعرف أن ذلك ليس هو دين التوحيد الذي نتحدث عنه.

٦:٤: اتجاه التدين الوضعي عند (آدم سميث)

(١٧٢٣ _ ١٧٩٠)

١. يرى آدم سميث أن الطبيعة الإنسانية تتجاذبها نازعتان: إحداهما نازعة الأنانية الفردية، والأخرى نازعة اجتماعية (وهو فى هذا يختلف جزئيا عن هوبز)، وأنه بفعل الاستقباح والاستحسان الاجتماعى، وبفعل العقل الراشد، تنمو في الإنسان حاسة العدالة وتغلب فيه حاسة الخير، وأن الناس بنوازع الأنانية سينشطون في تحصيل منافعهم الخاصة، ولكن عندئذ سينتهون رغما منهم لتحقيق الخير العام للإنسانية كلها، كأنما تقودهم يد قدرية خفية فينفذون إرادة الله وقانونه (الطبيعي) العادل وهم (لايشعرون) [٩٦].

٢. ويرى ـ بناء على ذلك ـ أنه إذا كانت توجد خطيئة تكبل الإنسان، كما هو في التفكير اللاهوتي، فإن هذه الخطيئة هى (الحاجة الحياتية) التى تفقده الإرادة والحرية. وإذا كان لابد من مخلص، فالثروة هي الخلاص، لأنها تمنح القدرة على التحرر وعلى الفعل السياسي .

٣. وإذا كان الرفاه الاقتصادي هو المخلص من الحاجة والعوز، فهو إذن أصل وغاية في البناء الاجتماعى، وهو الخير العام الذي يبرر مشروعية الدولة وشرط قيامها، وهو أصل السيادة العليا. وهذا الرفاه الاقتصادي ليس على الدولة أن تخلقه، أو أن توقفه بتدخلاتها أو إجراءاتها. وإنما مهمة الدولة هي فقط أن توفر الحرية والحماية، والإنسان المالك وحده -محكوماً بطبيعة السوق التجارية - يستطيع أن ينمي ثروته فتنمو بذلك (ثروة الأمم) ويتحقق الخير العام تلقاءً [٩٧].

٤: ٧ اتجاه التدين الوضعى عند (كارل ماركس):

(١٨١٨ - ١٨٨٣)

١. نشأ ماركس في أسرة يهودية ألمانية، ورأى في صباه أن أسرته قد غيرت دينها اليهودي واعتنقت المسيحية، تفادياً لضرر اقتصادى كان يمكن أن يصيبها من جراء التفرقة القانونية بين اليهود والمسيحيين [٩٨]. هذه التجربة ربما تكون حفزت ذهنه للتأمل فى العلاقة بين المنفعة الإقتصادية والقيم الدينية، والتضاد الذي يمكن أن ينشأ بينهما.

٢. ثم إنه قد نظر فى جدلية هيجل التي كانت تطغى على الأوساط الفكرية الألمانية في زمانه، ونظر إلى الاستغلال البشع الذي كان يعانيه عمال المصانع فى أوروبة، إبان فجر انطلاقة الثورة الصناعية الرأسمالية الوجهة والدافع، فقاده ذلك لأن يستنبط من فلسفة التاريخ فلسفة يستعين بها على تحليل قضايا المجتمع والسياسة، فالتقط فكرة التضاد الديالكتيكي من مذهب هيجل المثالي، ليفسر بها التاريخ الإنسانى تفسيراً مغايراً للمثالية، فيعتبره قائماً على الصراع المستمر بين طبقة المستغَلين والمستغِلين (بفتح الغين فى الأولى وكسرها فى الثانية).

٣. ولكن هيجل في فكرة الجدلية - التى استوحاها أصلاً من أفلاطون ـ كان يتحدث عن التقابل بين الفكرة، وعن الاغتراب Alienation الذي يحدث للفكرة وهى تتجسد في المادة لتصل مرحلة الوعي والإدراك الموضوعي، وكيف أن (الله) كفكرة تموضع فى المادة في أثناء عملية الخلق، ومر بمرحلة الاغتراب (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)، وكيف أن تاريخ العالم بعد الخلق سيكون هو تاريخ الصراع الديالكتيكي المستمر الذي تتحول فيه الفكرة إلى مادة والمادة إلى فكرة، في صيرورة عائدة نحو المطلق المثالي الذي كان المبتدأ وإليه يكون المعاد[٩٩].

٤. وقد اعترض فيورباخ (Feuerbach) على مقالة هيجل وأسقط منها فكرة الله الخالق، ليجعل المقابلة والتضاد قائمين أصلاً في دائرة المادة بين العقل الذي هو صورة من صورها والوضع الذي هو تجسيد لها، وأن الإنسان ـ كما يظن فيورباخ ـ وهو يخوض صراعه مع الطبيعة والوضع الاجتماعي يسقط آماله وتطلعاته كرؤى وأحلام مستقبلية يضفي عليها صفة القداسة حتى تكون (ديناً). ولكنه لايعدو أن يكون ديناً وضعياً مخترعاً، اخترعه الإنسان بنفسه وتقيد به، مما يجعله يعاني حالة الاغتراب، أي يصير إنساناً مطوقاً بالقانون الديني الذي اخترعه بنفسه.

٥. نظرماركس في هذا وفي ذاك فوافق هيجل فى منهجية الديالكتيك. ثم وافق (فيورباخ) فى إسقاط مبدأ الإله الخالق، ليصل من بعد ذلك إلى ظاهرة اغتراب أخرى مشابهة مفادها أنه لاتوجد أفكار ولاقيم أزلية ثابتة، وإنما توجد صيرورة تارخيية غالبة، تتخذ فيها الأفكار شكل الوقائع وتمكث ريثما يقضي عليها وضع جديد عملت هي على خلقه والتمهيد له، ويكون بذلك الضمير الديني والوعي العقلي مجرد انعكاسات للوضع الذي تكون عليه علاقات إنتاج جديدة، تكون أكثر تطويقاً وتكبيلاً للإنسان العامل، فيكون بذلك كأنما قد سعى بظلفه إلى حتفه، كما يقال في المثل العربى، ويصاب بظاهرة الاغتراب، أي أنه يجد نفسه محاصراً بعلاقات خلقها بنفسه، فيسعى مرة أخرى للخروج

عليها، وذلك هو الديالكتيك الماركسي الذي يصب فيه التاريخ صباً، ويفسر به الفعل السياسي[100].

٦. وبناء على هذا النظر قسم ماركس التطور التاريخى الذي مرت به البشرية إلى مراحل متعددة، تبدأ بمرحلة المشاعية البدائية الأولى وتنتهي بمرحلة الشيوعية الكبرى الأبدية.

هذا إجمال لمذهب ماركس، ولانستطيع هنا أن نستطرد في تفاصيله وفروعه. وهو مذهب في مجمله يعتبر (نكسة) فى مسيرة التوحيد الديني اليهودي المسيحي، تماماً مثل النكسة التي أحدثها بولس القديس ولوثر المصلح البروتستانتي ؛ فماركس لا يرفض الدين ومسلماته وغيبياته فقط، وإنما هو، مثله في ذلك مثل هوبز، لا يلبث إلا ريثما يأتى بإله مخترع ليجعله أساساً للرباط الاجتماعي وغاية له ومصدراً نستمد السيادة العليا منه، وهو تارة علاقة وتارة حتمية التاريخ، وهو يرفض الدين الكنسي ومؤسساته السلطوية - مثل هوبز أيضاً - ولكنه لم يستطع أخيراً إلا أن يلوذ بجهاز سلطوي مركزي (الحزب الشيوعي) ليساعد بالتعجيل في الإنتاج للوصول إلى الوفرة، حيث يؤخذ من كل حسب قدرته ويعطي لكل حسب حاجته. وهو على كل حال جهاز لايختلف في شيء عن الكنيسة المستبدة ولا عن (اللفياذان الهوبزى) إلا في الأسماء والمسميات.

ثم أخيراً فهو مذهب يتعارض مع ما قدمناه من رؤية للتاريخ الإنساني تعارضا أساسيا، فالتاريخ في المنظور القرآني ـ ليس تدفقا عبثيا تتشكل به عقائد الناس، وتصنع منه إرادتهم، وإنما إرادة الناس هي التي تشكل التاريخ متناصرة بالوحي ومستعينة بالغيب، وذلك ما قد فصلناه «سابقا». ولكن ما نود أن نلفت إليه النظر هو أن ماركس لا ينظر للإنسان من الداخل، وإنما ينظر إليه من الخارج، وهذا الكفر بدواخل الإنسان هو واحد من تأثيرات الثقافة الدينية اليهودية المسيحية؛ فلوثر كان يركز على (الباطن النفسي) ويجعل له الأولوية في النظرة، فانقلب عليه

هوبز، ولكن هوبز نفسه يركز أيضا على (داخل الإنسان)، فانقلب ماركس عليهما معاً وجعل الأولوية (للوضع الخارجي) الذي يحيط بالإنسان، وليس (الضمير الداخلي) الذي يمثل جوهر الإنسان، وكأنه قد رجع بنا للجدل بين كهان اليهود وعيسى -عليه السلام- في الناموس الخارجي الشكلي والضمير الباطني، وكأن ماركس قد غلبت عليه يهوديته فوقف الموقف الذي وقفه كهان اليهود ضد رسالة المسيح، دفاعاً عن الشكل والمعبد والهيكل وانتظاراً للمنقذ المسيائي المنتظر. بل إن فكرة الشيوعية الأبدية التي تكون في نهاية التاريخ التي ابتدعها ماركس لا تختلف كثيراً عن فكرة المسيائية اليهودية، فهم أيضا ينتظرون (مملكة الرب) ويتوقعون ظهور (المنقذ) ويحلمون بسقوط (الأميين)[١٠١].

والضعف في البناء الماركسي ـ مثله مثل المدارس العلمانية الأخرى، أنه لم يستطع أن يستوعب فكرة التوحيد بين الظاهر والباطن، بين القانون والروح، بين السماء والأرض، بين الخلق والأمر ؛ فبدأ يرفض مسلمات الدين وغيبياته ثم طفق هو نفسه يفرض المسلمات ويبشر بالغيب على غير هدى ولا كتاب منير.

تعليق آخر:

وبعد هذا الإجمال المختصر للأيديولوجية العلمانية وإثبات مبادئها الأساسية في فلسفة السياسة، نود فيمايلي أن نعقب بمداخلة بينها وبين ماقررناه من المعاني القرآنية سابقاً. .

فنلاحظ أولاً: أن كل هذه الأيديولوجيات ـ ممثلة فيمن ذكرنا من مفكرين ـ من بعد إدبارها عن الدين ورفضها لاعتماده كأساس للاجتماع البشري ومصدر السيادة فيه، تلتفت بصورة من الصور إلى (الطبيعة)، إما إلى طبيعة (النفس البشرية) وإما إلى (طبيعة الأشياء)، لتجعل منها ذلك الأساس المفقود، وتستنبط منها مصدر السيادة والمشروعية.

فمن جعل الأولوية (لطبيعة النفس) وما يتعلق بها صار نحو الفردانية الليبرالية، ومن جعل الأولوية (لطبيعة الأشياء)، وما يتعلق بها صار نحو الشمولية والشيوعية، وكل ذلك غفلة عن منهج التوحيد الإسلامي وانحراف عنه.

ونلاحظ ثانياً. أن هذه الأيديولوجيات في تعاملها مع طبيعة النفس البشرية تستخدم مناهج (طبيعة الأشياء)، وترفض - بالطبع - مناهج الإلهام أو الكشف الباطني أو النبوة والتنزيل، طالما أن ذلك كله يتلاقى مع الدين ويتلامس مع الأبعاد الغيبية. وتدعي - مصرة - أن منهج العلم الوضعي هو خير منهج لدراسة النفس يقودهم في هذا الاتجاه ديفيد هيوم الذي يقول:

" كما أن علم الطبيعة هو الأساس الصلب الوحيد الذي تقوم عليه كل العلوم، فكذلك أن الأساس الصلب الذي يقوم عليه علم الإنسان نفسه ينبغي أن يقوم على الملاحظة والتجربة "[١٠٢].

هذا ولا يوجد أحد بالطبع يعترض على اتخاذ منهج الملاحظة والتجربة لدراسة ومعرفة الطبيعة الإنسانية وجوهرها (إن استطاع إلى ذلك وصولا)، ولكن لابد من السؤال عن كيفية ذلك. فكيف يستطيع هوبز أن يثبت عن طريق التجربة والملاحظة أن جوهر النفس البشرية قائم على الشر، في حين أن الجوهر والنفس والشر هي أشياء تستعصي بطبيعتها على التجربة والملاحظة.

وقد يقال إنه غير مكلف بمعرفة ماهية النفس. وإنما هو مهتم بآثارها، فإن قيل فلا بأس ولكن المشاكل التي تعترض هذا الرأي ليست محصورة في هذا الاعتبار، فهناك مشكلة الطفرة من مشاهدة جزئية إلى قانون كلي، وهناك قضية القفزة من (يكون) إلى(يجب)وهي طفرات تقوم كل فلسفة هيوم - شيخ هؤلاء الفلاسفة في هذا المجال ـ على رفضها. بل هي الصخور التي تحطمت عندها كثير من الفلسفات المعاصرة التي انبثقت من هذا الأصل العلماني.

إن الإمام الغزالي كان أبعد نظراً وأعمق فهماً وهو يطبق منهج الملاحظة والتجربة ليس على طبيعة النفس البشرية، ولكن على ظاهرة الاجتماع الإنساني

التي تكون تجسيداً موضوعياً لآثار النفس وانفعالاتها، ويمكن أن تجري عليه التجربة، ويتوصل منه إلى الأحكام الظنية التي تقارب اليقين دون ادعاء أو جزم بالوصول فيها إلى اليقين المطلق.

يقول الغزالي " إن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع في حركاته الاختيارية ومعاملاته المصلحية، ولولا ذلك الاجتماع ما بقي شخصه ولا انحفظ نوعه ولا احترس ماله وحرمه. وبيان ذلك أنه يحتاج إلى تعاون وتمانع. أما التعاون فلتحصيل ما ليس له مما يحتاج إليه في مطعمه وملبسه ومسكنه. وأما التمانع فلحفظ نفسه وولده وحرمه وماله"[١٠٣].

ونلاحظ أن هذا القول يشبه ما انتهى إليه فلاسفة العقد الاجتماعي (جون لوك وروسو وهوبز)، حتى لكأنهم قد نظروا فيه واقتبسوا منه. ولا أستبعد ذلك فترجمات كتب الغزالي للغات الأوروبية قد كانت متداولة في جامعات الغرب. ولكن ليس هذا ما نهتم بإثباته هنا. وإنما نشير الى أن الغزالي قد استخدم المنهج الوضعي الموضوعي لا لدراسة طبيعة النفس الإنسانية، ولكن لدراسة الظاهرة الاجتماعية. فسجل الظاهرة ونتيجة التجربة وتوقف ليقول في تواضع:
"وهذا التمانع والتعاون يجب أن يكونا على حد محدود وقضية عادلة وسنة جامعة مانعة. ومن المعلوم أن كل عقل لا يفي بتمهيد هذه السنة على قانون يشمل مصالح النوع جملة، ويخص حال كل شخص تفصيلاً، إلا أن يكون عقلاً مؤيداً بالوحي مقيضاً بالرسالة، مستمداً من الروحانيات التي قيضت لحفظ نظام العالم، وهم بأمره يعملون وعلى سنته في الخلق سائرون بحكمه حاكمون[١٠٣].

وهذا رد بليغ على من ادعى إمكانية إقامة فلسفة سياسية كلية القواعد والمقولات، تحقق الخير العام للإنسانية اعتماداً على المعرفة الحسية من دون الوحي. إلا أنه رد يربط العقل بالوحي ويعود بالسياسة إلى الدين، وذلك ما هرب منه هؤلاء الفلاسفة ابتداء.

فكل هؤلاء المفكرين قد جاءت فلسفاتهم كردود على مذهب التدين الكنسي المنحرف، وكمحاولات لإيجاد بناءات فلسفية تقوم مقام الدين في مجال السياسة والحكم، فإذا قدمنا المنظور الإسلامي التوحيدي، الذي لا يعترف بمبدأ الخطيئة الموروثة، ولا توجد فيه إشكالية بين الروح والجسد، ولا تعارض فيه بين معارف الحس وأنوار الوحي فإن المنطلق الأساسي لجون لوك سيفقد قوته، والمسلمات الأولى لهوبز ستنهار.

وإذا عرف الفلاسفة العلمانيون التجريبيون أن المعرفة الحسية هي سبيل مشروع للإيمان بأصل الدين، وعلموا أن القرآن يدعو للنظر وللسمع وللمشاهدة في الكون، وفي الأنفس وفي التاريخ وفي الاجتماع ويجعل التفكير فريضة لازمة على المؤمنين، وإذا عرفوا بالإضافة إلى ذلك أن منهج الاستقراء والتجريب العلمي، هذا الذي شاع أخيراً في أوروبة هو في الأصل منهج سار عليه المسلمون وصدر منهم إلى أطراف أوروبة، فتتلمذ عليهم في ذلك فرانسيس بيكون الذي صار أباً لهذا المنهج في الغرب، إذا عرفوا كل ذلك، لاحتاجوا للقيام مرة ثانية بثورة تصحيحية في المفهومات، كما فعل آباؤهم من قبل، حينما اكتشفوا عالم الإغريق القديم عن طريق المسلمين العرب، فعادوا ليخرجوا اوروبة من عهود الظلام إلى عهد التنوير.

الخاتمة

تناولنا في الباب الأول من هذا البحث - من بعد مقدمات تعريفية عن الفكر السياسي، وعن أصول الفكر السياسي، وعن القرآن المكي - تناولنا متن الرؤية "التطورية" التي ارتآها بعض أكابر المستشرقين ومن تابعهم من المفكرين المسلمين؛ التي تتمحور حول القول بأن عقيدة الإسلام قد تطورت تبعاً للظرف النفسي والتاريخي الذي عاشه الرسول ﷺ، وأن القرآن المكي - من ثم - لم يتضمن إلا بدايات فكرية مبهمة تدور حول فكرة الحساب الأخروي، والإنذار بالدمار الوشيك الذي سيقضي على الحياة، والدعوة للخروج من أنقاض عالم آيل للسقوط ؛ استعداداً لسعادة أبدية في عالم آخر. إن هذه الرؤية هي التي قادت أصحابها للقول بأن الهجرة من مكة إلى المدينة كانت تعني تحولاً "نوعياً" في جوهر رسالة محمد ﷺ، إذ إن الانفتاح والقبول الذي لقيه في المدينة - من بعد الانقباض واليأس المكي - قد جعله يتوسع في متن دعوته ويطورها ؛ فبعد أن كان ينذر؛ في تشاؤمية مظلمة - بالفناء الوشيك للعالم، صار يتصل بالقبائل ويعقد معها العهود ويسعى - بروح تفاؤلية جديدة - لإقامة نظام اجتماعي - سياسي جديد.

إن الفرضية الأساسية في هذا الباب هي أن فرضيات المذهب التطوري، المذكورة آنفاً، فرضيات كاذبة ؛ كما أن فرضيات الإسلاميين القائلة بأن القرآن المكي لم يكن إلا مبادئ عامة تنتظر التحقيق في "دولة المدينة" فرضيات خاطئة. أي إننا نفترض -بعبارة أخرى- أن القرآن المكي وما به من حديث مكرر عن الحساب الأخروي، وعن فناء العالم، هو عينه الذي يشكل العقيدة السياسية في دين الإسلام. إن السياسة - في هذا الإطار - ترتبط بعقيدة الجزاء الأخروي ارتباطاً عضوياً ؛ وذلك هو موضع الافتراق الجوهري بين فلسفة السياسة "التوحيدية" (التي

تربط الدنيا بالآخرة، والقيم الأخلاقية بالمصالح السياسية وبالمنافع الاقتصادية)؛ وفلسفة السياسة "الانفصالية" التي تفصل الدنيا عن الآخرة والقيم عن السياسة.

ولكي نتأكد من صحة هذا الافتراض، فقد عدنا بالمشكل إلى أصوله، أي عدنا للأسئلة الأصولية المهمة في هذا المجال : عن القاعدة الأصولية الكبرى التي تفسر ظاهرة الحياة (واقعها وحدودها وغاياتها)، وهل تستنبط هذه القاعدة من داخل شبكة العلاقات الحياتية، أم أنها تؤخذ من مصدر آخر يوجد خارجها، وما هو هذا المصدر ؟

إن مثل هذه الأسئلة، قد شغلت كبار الفلاسفة والمفكرين أزماناً طويلة، وصارت الأجوبة التي تقدم بها بعضهم مذاهب في الفكر الفلسفي لا يمكن إغفالها، كالمذهب الأفلاطوني الذي توقفنا لديه وقفات طوال، ثم سردنا أهم الاعتراضات الفلسفية التي توالت ضده عبر قرون طويلة في تاريخ الفكر الأوربي، إذ إن بعض هذه الاعتراضات قد تطورت في بعض الأحيان وصارت مذاهب جديدة أثرت بدورها في الفكر السياسي الأوروبي والعالمي تأثيراً عظيماً. على أننا لم نتتبع هذه المذاهب رغبة في الاستمتاع بالمساجلات الفكرية، وإنما تتبعناها لأنها قد شكلت الخلفية الفلسفية التي ارتكز عليها شكاك المستشرقين وهم يضعون افتراضاتهم آنفة الذكر عن الإسلام.

إن الرجعة للمذهب الأفلاطوني، ثم إطالة النظر في الاعتراضات التي أثيرت ضده، ثم محاولة تكييف أجوبة جديدة تنبثق من إطار المذهب التوحيدي الإسلامي، قد انتهت بنا إلى ملاحظة التقارب بين "المرجعية المثالية" للقانون وللسياسة لدى أفلاطون، والمرجعية الأخروية التوحيدية الإسلامية، كما انتهت بنا إلى رؤية الخيوط الدقيقة التي تربط الواقعية الأرسطية بالمادية الماركسية، ثم تربطهما معاً بالمدرسة الوضعية والمدرسة التطورية التاريخية. إن الترابط بين هذه الفلسفات سيجعل الخلاف بينها وبين الإسلام أكثر "عمقاً" وأبعد غوراً، غير أن الغوص في

هذه الأغوار الفلسفية هو الذي يتيح لنا فرصة لنرى حجج المذهبية الإسلامية كأقوى ما تكون، فهي مذهبية تربط السياسة بالمثال الأخلاقي، ولكنها لا تغفل الظرف الواقعي التاريخي، وهي مذهبية ترتكز على مفهوم الجزاء الأخروي، ولكن ذلك لا يجعلها تعطل البناء السياسي أو تبدأ النهضة العمرانية الإسلامية من درجة الصفر ؛ فالإسلام لا يبتر التاريخ الإنساني ولا يحارب مادة الحياة، وإنما يحور الأهداف ويعدلها ليجعلها متسقة مع عقيدة التوحيد.

ولكي تتأكد هذه النتائج الأخيرة ويتضح انبثاقها من آيات القرآن، فقد أفردنا الباب الثاني بطوله لذلك. فهو باب قمنا فيه بما يشبه البحث "الحقلي" بحيث يكون حقلنا ـ اتساقاً مع طبيعة البحث ـ هو سورة الأعراف التي اعتبرناها إطاراً مرجعياً لأصول الفكر السياسي في القرآن المكي جميعاً. لقد اتبعنا في دراسة هذه السورة منهجية خاصة لا تشبه المناهج المألوفة لدى المفسرين، إذ قمنا بتجزئتها إلى أقسام ذات وحدة موضوعية، بحيث نحدد في كل قسم المفاهيم الأصولية الأساسية للفكر السياسي، ثم ننفتح على بقية السور المكية لنلتقط الأصول المفرقة ونضمها إلى هذه دون تعسف في الأخذ أو إخلال بالسياق.

لقد انتهينا في هذا الصدد إلى إدراك أن سورة الأعراف تقدم إطاراً تصورياً عاماً في القسم الأول منها، يحمل جملة من المعاني والمفاهيم المفتاحية، ثم تقدم في القسم الثاني نماذج من تجارب الرسل السابقين على مدى التاريخ الإنساني كتطبيقات عملية على تلك المعاني، ثم تنتهي ـ في القسم الثالث ـ بتخصيص الخطاب إلى المجتمع السياسي بمكة، مقدمة له ذات المعاني التي ذكرت في القسم الأول، ولكن من خلال تجارب الرسل.

إن هذا التقسيم والتحليل الدقيق قد مكننا من اكتشاف النسق المفاهيمي الأساسي الذي تقدمه السورة، فمضينا به خطوة أخرى لنوضح كيف أن ذات النسق المكتشف هو الإطار التصوري لفلسفة السياسة في القرآن المكي جميعاً. إن هذه

الطريقة قد مكنتنا أن نلتقي مرة أخرى مع ذات القضايا التي يدور عليها الجدل بين مدارس الفلسفة السياسية قديماً وحديثاً، إلا أننا لم نشغل أنفسنا هذه المرة بتتبع المذاهب بقدر ما انشغلنا بتتبع الآيات واستنباط المعاني وإبراز النسق.

إن أهم ما توصلنا إليه في هذا الباب هو إبراز أن الرسل هم أول من جاء بفكرة الدولة، وبمفهوم الاحتكام إلى قانون غير ذاتي المصدر أو شخصي الطابع، مع إبراز الخصائص الأساسية للدولة الإسلامية، وتأكيد أن الرسول ﷺ كان يعي هذه الخصائص ويسعى لإقامة نظامه السياسي على أساس منها.

أما الباب الثالث من هذا البحث فقد اتجهنا فيه لبحث أثر العلاقات الدولية والإقليمية في دولة الرسول ﷺ، وتعرضنا ـ من ثم ـ للانهيار الداخلي للمجموعة القرشية الحاكمة في الحجاز، وتعرضنا للفساد الإسرائيلي وللآثار التي ترتبت عليه، كما تعرضنا للفساد الدولي العام الذي كانت تجسده الإمبراطورية الفارسية والرومانية.

إن هذا العرض "الفوقي" للوقائع التاريخية قد جرى معه عرض "تحتي" للسور المكية التي تقدم رؤية وتحليلاً خاصاً للحالة القرشية والإسرائيلية والرومية. لقد قمنا في هذا الصدد بقراءة سياسية توحيدية لسور قريش والإسراء والروم والبروج والفيل، فتوفرت لنا من خلالها معلومات لم توفرها مصادر التاريخ، ولم تقدمها بهذه الصورة المتماسكة المتسقة كتب التفسير.

هذا وينتهي البحث بباب رابع يعتبر مداخلة أصولية بين الفكر السياسي الإسلامي والأيديولوجية الانفصالية المعاصرة (العلمانية)؛ عمدنا فيه إلى رد الحركة العلمانية إلى إطارها الديني الذي نشأت فيه ـ أي إلى التطبيق اليهودي ـ المسيحي لعقيدة التوحيد الإبراهيمية، إن هذه الرجعة للأصول قد جعلتنا نرى بوضوح كيف أن النزعة الظاهرية الشكلية اليهودية قد جعلت المسيحية الأولى تنجرف مع بعض مدارس الفكر الإغريقي الوثني، وكيف أن حركة الإصلاح الديني (البروتستانية) قد مهدت للحركة العلمانية.

وبعد،

فقد ظلت المسألة الأساسية التي يشتد فيها النقاش في فلسفة السياسة، ومنذ زمن طويل، هي مسألة تتعلق بتقديم تفسير عقلي للبداية الأولى التي نشأت عنها الظاهرة الاجتماعية السياسية، وتقديم تفسير عقلي آخر للغاية الورائية الكبرى، التي يسعى نحوها أو يساق إليها البنيان الاجتماعي جميعه. أي هل نفسر الظاهرة الاجتماعية ببدايتها، أم تفسر بنهايتها، أم يترك جانبا سؤال البداية والنهاية، ويلتفت فقط إلى واقع العلاقات الاجتماعية، فتستنبط منه المعايير التفسيرية والتقويمية ؟

لقد ذهبت طائفة من الفلاسفة، عرفوا فيما بعد بفلاسفة العقد الاجتماعي، إلى أن النظر ينبغي أن يتجه للبداية الإنسانية الأولى التي سبقت النشأة الاجتماعية؛ إذ إن الصيغة التي بدأت بها الحياة الإنسانية الطبيعية قد تضمنت الأنموذج الذي ينبغي أن تسير نحوه الظاهرة الاجتماعية. فالبداية عندهم قد تضمنت النهاية. وهذا التوجه الفكري يتباين تباينا واضحا مع التوجه الديني، الذي عرضنا نماذج له في فصول هذا البحث. غير أننا نود أن نشير هنا إلى أن فكرة البداية الأولى هذه، التي تتضمن أصول الفعل السياسي، وتكون من بعد مصدراً لمشروعيته، وأساسا يستمد منه قيمه المعيارية، هذه الفكرة هي فكرة دينية في الأساس، غير أن فلاسفة العقد الاجتماعي، وهم يتهربون من الدين، لأسباب تاريخية لا مجال لذكرها هنا، قد قطعوها عن الدين.

نقول ذلك لأن الفكر الديني، كما يعرفه القرآن المكي، يقدم قضية الإيمان كميثاق فطري أولي، أبرم بين الله وما خلق من الناس: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، فأقروا بذلك قبل أن تنزل عليهم الشرائع. فإذا كانت هنالك حالة إنسانية سابقة للحالة الاجتماعية. كما يقول فلاسفة العقد الاجتماعي، فهي حالة الإنسان الذي ارتبط مع الله بميثاق في الأزل. أو حالة الإنسان الأول (وهو هنا آدم عليه

السلام)، وقد أوحيت إليه أصول الفكر والمعرفة وحياً، وأمر أن يقيم حياته الاجتماعية على مقتضاها. فإذا كان آدم إنساناً نبياً، فالنبوة إذن هي الأصل الفكري الذي قام عليه البناء الاجتماعي الإنساني جميعاً. ولا يوجد عندئذ مجال لقول بأن الإنسان الأول قد ترك للطبيعة وللوضع الطبيعي، يستلهم منه دينه وقيمه وأفكاره، وإنما يصار إلى القول بأن الإنسان الأول كان إنسانا يسير على هدي النبوة والدين، ولكن يطرأ عليه الانحراف والشرك من حين لآخر، فيأتي الأنبياء بتعديل المسار التوحيدي الإسلامي وإبطال الإفك والافتراء.

أما الشق الآخر من المسأله فهو متعلق بالغايات الاجتماعية الكبرى، ما هي على وجه التحديد، ومن الفرد أو مجموعة الأفراد الذين يقومون بتحديدها ؟ وما المبرر الذي يعتمدون عليه في تحديد هذه الغايات ؟ ولقد اشتد النزاع أيضا بين فلاسفة السياسة وهم يحاولون وضع إجابات لهذه الأسئلة، ولعل الخلاف الأساسي بين مثالية افلاطون وليبرالية جون استيورات ميل يدور على مسألة تحديد الغايات الاجتماعية الكبرى هذه، أيترك تحديدها للحاكم الفيلسوف، كما يدعو افلاطون، أم يترك ذلك للجماعة كلها أو للأغلبية منها، كما هو الاتجاه الفكري لفلاسفه الليبرالية الفردانية في الغرب الأوروبي ؟ ولقد رأينا في هذا البحث أن الإجابة الأفلاطونية المثالية قد هوجمت هجوما وجيها. كما رأينا أيضا أن الليبرالية المناقضة لها يمكن أن يرتد إليها ذات الهجوم، وربما بصورة أشد. فسؤال الغايات الاجتماعية الكبرى لا يتحدد إلا بالرجوع إلى قاعدة أصولية كبرى تفسر أصل الحياة الإنسانية وغايتها، تفسيراً يركن إليه العقل، وتنعقد عليه النفس. وهذا شيء يعود بالظاهرة الاجتماعية برمتها إلى الأصول الإعتقادية الدينية، حيث توضع الموازين المعيارية وتحدد المفاهيم الأساسية. وذلك ما ذهبنا لتفصيلة في البحث.

ويبقى أخيراً أن نذكر أن محاولات المدرسة المنطقية الوضعية، والتجريبية البريطانية، والتاريخية اللاغائية الرامية لفصل القيم عن الدراسة العلمية، هي محاولات لم تستطع بالرغم من الجهود الكثيفة التي بذلت ،أن تجعلنا نشك لحظة

في ضرورة الارتباط بين القيم والسياسة. بل إن كثيرا من الحجج التي كان يعتمد عليها دعاة الانفصال والتجزئة، قد صارت تتقوى بها حجة الداعين إلى التوحيد والربط بين قيم الأخلاق وعلم السياسة. وتلك محاججة أوردنا لها الشواهد والمعضدات في ثنايا هذا البحث بما لا نحتاج لإعادته.

هوامش الكتاب

الباب الأول: مقدمات

١. ترجمة بتصرف من Anthony Quinton, Political Philosophy, Oxford University Press, P. 6

٢. نقلاً عن موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الجيل، بيروت.

٣. المصدر نفسه.

٤. المصدر نفسه.

٥. انظر فواتح الرحموت بهامش المستصفي للإمام الغزالي، ج ١، ص ٨ (المطبعة الأميرية ببولاق، مصر المحمية - الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ.

٦. الإمام الغزالي، المصدر نفسه، ص ٥.

٧. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار العلم، الكويت ١٩٧٨ الطبعة الثانية عشرة .

٨. انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١، المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٧٣، ص ٩.

٩. د. محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية، دار القلم، الكويت ١٩٧٣، ص١٦.

١١. أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة بمصر - طبعة ثانية، ص ١٠.

١٢. المصدر نفسه، انظر تعليق المترجم بالهامش.

١٣. المصدر نفسه، ص ١٥.

١٤. المصدر نفسه، ص ١٧.

١٥. مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (بدون تاريخ)، ص ١٧.

١٦. المصدر نفسه، ص ٢١٩.

١٧. انظر مثلاً لآراء علي عبد الرازق في كتابه عن الإسلام وأصول الحكم ومحمود محمد طه في كتابه رسالة الإسلام الثانية.

١٨. هذا الاتجاه من النظر هو ما ذهب إليه محمود محمد طه في تأسيس مذهبه الجمهوري القائم على ادعاء أن الصحابة الأوائل قد عجزوا عن تطبيق آيات الأصول المكية "فنسخت" واستبدلت بآيات الفروع المدنية التي يمكن أن تنسخ هي أيضاً بدورها ليعود الإنسان إلى آيات الأصول، بعد أن يبلغ مستوى رفيعاً من المدنية والاستواء الخلقي والعقلي (وقد طبق على محمود حد الردة وقتل في الخرطوم ـ السودان عام ١٩٨٥ إبان حكم الرئيس الأسبق جعفر محمد نميري.

١٩. لقد تعددت آراء أفلاطون فيما إذا كانت المثل مخلوقة أم غير مخلوقة، انظر Plato, the Republic of Plato (translated with introduction and notes by Francis MacDonald Conford, Oxford Un. press 1941), .P. 322, the translators's note .

٢٠. المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

٢١. المصدر نفسه.

٢٢. لتفصيل أوفى عن انتقادات أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية انظر: Aristotle, the Ethics of Aristole (translated and introduced by J.A.K. Thomson, Benguin Books 1955) pp. 32-42

٢٣. لمناقشة مفاهيم الجوهر والغاية والتطور عند أرسطو انظر: Sir Ernest Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle, (Dover Publications Inc. New York, 1959). pp. 227-231

٢٤. Sir Ernest Barker, Greek Political Theoy, Plato and his Predecessors, (first published in ١٩١٨. Methuen and Co. Ltd.) P. 447.

٢٥. لقد كان أفلاطون نفسه يتحدث في بعض الأحيان كأنه نبي من أنبيـا ، بني إسرائيل.

٢٦. انظر: اسبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة (ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، الفصل السابع: تفسير الكتاب، ص ٢٤١ وما بعدها.

٢٧. المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، وانظر كذلك: دنيس لويد، فكرة القانون (تعريب سليم الصويص، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١).

٢٨. د. عبد الرازق السنهوري، أحمد حشمت: أصول القانون (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢) ص ٤٤، ولشرح أوفى عن القانون الطبيعي وعلاقته بالقانون الإلهي والقانون الوضعي انظر: Michael B. Foster, Master of Political Thought, vol. I, see particularly ch. (4) on Cicero and ch. (5) on Augustine .

٢٩. المصدر نفسه.

٣٠. الإشـارة هنا إلى مـفـهـوم التطور الغـائي عند أرسطو، وإلا فـإن منطق الديالكتيك عند هيجل لم يقصد به إلا تجاوز قانون التناقض المنطقي الذي قال به أرسطو.

٣١. Stephen Korner, Fundamental Questions of Philosophy (Penguin University press, 1973) .

٣٢. Marx -Engels, "The Commuinst Manifesto" in Marx-Engels - Selected Works, vol. I (Foreign Languages Publishing House, Moscow 1955) pp. 53-55.

٣٣. المصدر نفسه.

٣٤. ترجمه بتصرف من: Leo Strauss, What Is Political Philosophy (the Free press Glencoe, 1 Uinois, 1959) p 19 .

٣٥. David Hume, Enquiries Concerning the Human understanding, 2nd. ed., Oxford, Clarendon Press, 1902, p. 165.

٣٦. Charles Taylor, "The Neutrality in Political Science" in : Peter Laslett and W.G Renciman, eds. Philosophy, Politics and Society, 3rd series (Basil Blackwell Oxford 1969) P 25.

٣٧. انظر: جورج أ. سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤ (ترجمة علي إبراهيم السيد، دار المعارف بمصر ١٩٧١) ص ٨٣٧ وما بعدها - تلخيص بتصرف.

٣٨. K. R. Popper, The Open Society and Its Enemies : vol. II (London, Rutland and Kegan Paul, 1962) P. 7

٣٩. د. عبد الرازق سنهوري، مصدر سابق.

٤٠. انظر أ.هـ. كار في كتابه: ما هو التاريخ، الأصل الإنجليزي، طبعة بنجوين ١٩٦٥، بتصرف.

٤١. المصدر نفسه.

٤٢. تعتبر هذه القضية من مباحث علم الكلام الأساسية ولا نستطيع إيرادها هنا إلا على سبيل الإجمال.

٤٣. Sir Ennest Barker, Greek Political Theory, .op.cit. pp. ٣٢١ - ٣٢٢,

٤٤. محمد باقر الصدر، فلسفتنا.

٤٥. سنحاول في الفصل الثاني من هذا البحث أن ندلل على أن هذه النظرية التوحيدية التي اكتفينا بصياغة وصفية لها هي النظرية الاعتقادية التي يقدمها القرآن.

٤٦. Leo Strauss, op.cit. p. 46

٤٧. هذه قضية مقررة في مباحث أصول الفقه، انظر مثلاً: أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف، وأصول الفقه للأستاذ محمد أبو زهرة، وانظر كذلك الموافقات للشاطبي.

٤٨. انظر نبيه أمين فارس في: د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب (بيروت ١٩٧٦).

٤٩. سورة فاطر، الآية ٣٩.

٥٠. سورة الأنعام، الآية ١٣٣.

٥١. سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

٥٢. انظر . George H. Sabine, A History of political theory, 4th. ed . (Dryden Press 1973) pp. 647-648

٥٣. سورة القصص: الآية ٥١.

٥٤. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٤) ج ١٣ ـ ١٤، ص ٢٩٥.

٥٥. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١ (دار بيروت للطباعة والنشر ودار صادر ١٩٦٥) ص ٧.

٥٦. نبيه أمين فارس، نقلاً عن د. جواد علي، مصدر سابق ج ١، ص ١٠٨.

٥٧. فكرة (الميلاد الثاني) هذه فكرة متأصلة في اللاهوت المسيحي وهي مرتبطة بمسألة الخطيئة الآدمية التي يتوارثها أبناؤه، كما أنها مرتبطة بمسألة الإنقاذ (العيسوي). انظر الفصل الأخير من هذا البحث. ولا أدري ما إذا كان للعرب في جاهليتهم تأثر بها.

٥٨. صحيح مسلم، بشرح النووي، ج ١ ـ ٣ (المطبعة المصرية ومكتبتها ـ القاهرة، بدون تارخي) ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

٥٩. المصدر نفسه، ص ١٤٢.

٦٠. المصدر نفسه (تصحيات في الأصل)، ص ١٣٨.

٦١ . القرطبي، مصدر سابق، تفسير سورة الإسراء.

٦٢. سيد قطب، معالم في الطريق (دار الشروق، الطبعة العاشرة، بيروت ١٩٨٣) انظر باب "جيل قرآني فريد" ص ١١ ـ ١٩.

٦٣. يعرف هذا عند لوك بنظرية اللوحة الخالية "tabula rasa" أنظر Peter Laslett on his introduction to John Lock's Two Treatises of Government, 2nd.ed. Cambridge Un. press 1967, p 83.

٦٤. المودودي، تفهيم القرآن، انظر الأصل بالإنجليزية بعنوان:
Towards Understanding the Quran, translated by Zafar Ishag Ansari, (The Islamic Foundation, Leicester, United Kingdum1981) P. 24

٦٥. سورة الرعد، الآية ٤٣.

٦٦. سورة الأحقاف، الآية ١٠.

٦٧. سورة الشعراء، الآية ١٩٦.

٦٨. سورة الأعلى، الآيات ١٨ ـ ١٩.

٦٩. سورة آل عمران، الآية ٩٣.

٧٠. الشيخ بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، إدارة الطباعة المنيرية لصاحبها محمد منير آغا الدمشقي، الناشر محمد أمين دمج، بيروت دار الفكر (بدون تارخي) ج ٢٥، ص ٧٤.

٧٢. المصدر نفسه، ص ٧٥.

٧٢. المصدر نفسه، ص ٧٤.

الباب الثاني

أصول الفكر السياسي

١. انظر كذلك الآية (١١) من سورة الأعراف: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين﴾

٢. رد أصحاب الرأي الأول بأن الشرك المقصود هنا ليس شرك الربوبية وإنما شرك التسمية والصفة، انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤ ص ٢٧٧٤. وانظر ابن كثير، تفسير ابن كثير ج٣، ص ٢٦٥.

٣. أنظر ابن كثير، المصدر نفسه، ص ٢٦٣، ولفظ صالحاً تعني عنده بشراً سوياً.

٤. الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص ١٢٩.

٥. انظر الفخر الرازي، التفسير الكبير ج ١٥، ص: ٤٦ ـ ٤٨.

٦. وانظر كذلك الآيات ٢٤، ٧٤، وانظر ملحق الآيات (ب).

٧. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.

٨. ابن منظور، المصدر نفسه.

٩. القرطبي، مصدر سابق، ج٣، ص ٣ـ ٢٦.

١٠. إن هذا المعنى نفسه يتسع في الآيات ٣٦، ٣٧، ٤٣، ٥٢، ٥٣.

١١. الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٤٦.

١٢. مفهوم التسخير هذا من المفاهيم السائدة والمتكررة في سور القرآن المكية خاصة، انظر مثلاً سورة الرعد، الآية (١٢) وسورة إبراهيم الآية ٣١، ٣٢.

١٣. هذا الوجه من الاحتجاج يرد في القرآن، مثلاً قوله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ الطور: ٣٥.

١٤. لم نشأ أن نفصل هنا البراهين على إثبات وحدانية الله، فذلك مبحث يختص به علم الكلام، ولكن ذكرنا ذلك على وجه الإجمال لما لأصول الفكر السياسي التي نتبعها من ارتباط بأصول الدين من هذه الناحية.

١٥. محمد عبد الله دراز، الدين، ص ٣٠، (دار القلم الكويت، ١٩٧٠م).

١٦. "خسران النفس" تعبير متكرر في القرآن، وهو قريب في تقديري من المعنى الذي يقصده بعض الفلاسفة (ماركس مثلاً) معبرين عنه بلفظ "الألينة" (alienation) أي حالة انقسام الإنسان على نفسه لدرجة أن يكون بعضه غريباً على بعضه الآخر، ولكن بينما يعتبر القرآن أن الكفر هو سبب تلك الظاهرة، يظن ماركس أن تراكم الإنتاج هو السبب، ويظن فيورباخ أن المثل الدينية هي السبب ! لمزيد من التفاصيل عن هذا المفهوم انظر:(Steven Luckes, "Alientlon and Anomie," in : Peter Laslett and W.G Runciman, edis., Philosophy, Politics and Society, P.1370.

١٧. سورة النور: ٣٥.

١٨. ورد هذا الحديث بصيغ متعددة، ولكن انظر صحيح البخاري كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل سيصلى عليه، ج٣ (مؤسسة مناهل العرفان، بيروت) ونص الحديث كما رواه أبو هريرة: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الخ. .).

١٩. سورة الروم: ٣٠.

٢٠. سورة النساء: ١١٩

٢١. ابن قيم الجوزيه، أحكام أهل الذمة، ج٢، ص ٥٨٣.

٢٢. سورة الأعراف: ٢٨.

٢٣. لمزيد من التفاصيل عن أفكار هوبز انظر كتابه: Leviathan (Oxford ١٩٤٦) وكذلك لمعرفة تفاصيل أكثر عن أفكار جون استيورات ميل انظر

كـتـابـه: (Litilitarianism, Liberty, Representative Government, P.128)

٢٤. انظر يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٣٢. دار المعارف بمصر.

٢٥. الدكتور عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ الاقتصاد العربي، ص٨٣.

٢٦. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى وقائع الفتوحات الإسلامية وإلى صيغ عقود الذمة التي كان يبرمها الأمراء المسلمون مع مقاتليهم من فرس وروم، انظر مثلاً: محمد بن جرير الطبري، تارخي الأمم والملوك، ج٣، ص ٥٨٦ وما بعدها.

٢٧. محمد عبد الله دراز، مصدر سابق، ص ١١٣.

٢٨ . القرطبي، مصدر سابق، ج ٧، ص (٣٠ ـ ٥٨) وما بعدها.

٢٩. مثلاً سورة الأعراف، الآيات: ١١٨، ١٣٩.

٣٠. أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، ص ٣٠ ـ ٣٢. دار الفكر، بيروت لبنان).

٣١. يرى الدكتور إبراهيم أحمد عمر الذي أشرف على هذا البحث في صورته الأولى أن الحديث المشهور: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" لا يدل على أن ما تجتمع عليه الأمة هو عين الحق إلا بمفهوم المخالفة، أما الدلالة المباشرة للحديث فهي أنه من غير الممكن أن يخطيء جميع أفراد الأمة رؤية الحق؛ إذ إنه من الضروري أن يوجد فرد واحد على الأقل أو نفر قليل يرى ما لا تراه الكثرة ويعمل على ردها إليه، وذلك وحده يكفي لإخراج الأمة من ظاهرة الإجماع على الضلال ـ وهو ما عناه الحديث.

٣٢. انظر الدكتور ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة بيروت ص ١٦ ـ ١٩.

٣٣. ابن منظور، لسان العرب، ج١٤، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٣٤. القرطبي، مصدر سابق.

٣٥. المصدر نفسه، تفسير سورة الجاثية الآية رقم (٢١).

٣٦. "فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل" الأحقاف (٣٥).

٣٧. القرطبي، مصدر سابق، تفسير الآية (٣٥) من سورة الجاثية.

٣٨. سورة الزخرف، آية (٥١).

٣٩ . سورة القصص: الآية (٨).

٤٠. سورة يوسف: الآية (٥٦).

٤١. سورة يوسف: الآية (١٠١)

٤٢. مسألة أرض الميعاد والشعب المختار والميثاق الإبراهيمي هي ركائز أساسية في الفكر اليهوي الذي صنعه أحبارهم.

٤٣. سورة الأعراف: الآية (١٠٣).

٤٤. كثير من الإشارات في القرآن توحي بأن بني إسرائيل قد أصابوا ملكاً في الفترة بين يوسف وموسى ـ ففي سورة المائدة مثلاً جاء على لسان موسى (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين)، المائدة الآية (٢٠). قال الطبري في تفسيرها: جعلكم ملوكاً: سخر لكم من غيركم خدماً يخدمونكم، وقيل إنما قال لهم موسى ذلك لأنه لم يكن في ذلك الزمان سواهم يخدمه أحد من بني آدم، وعن قتادة قال كنا نحدث أنهم أول من سخر لهم الخدم من بني آدم وملكوا.

٤٥. سورة الأعراف: الآيات (١٠٩ ـ ١١٠).

٤٦. سورة يونس: الآية (٧٨).

٤٧. في الكتاب المقدس ـ سفر الخروج إشارة إلى أن فرعون كان يخشى أن يتكاثر عدد بني إسرائيل فينضموا إلى أعدائه خارج مصر إذا وقعت الحرب.

٤٨. سورة الشعراء: آية (٢٣).
٤٩. سورة يونس، الآيات (٨٣ ـ ٨٧).
٥٠. سيد قطب، في ظلال القرآن، ص (٤٧)، دار إحياء التراث العربي، بيروت (الطبعة الخامسة ١٩٦٧).
٥١. سورة غافر: آية (٢٥).
٥٢. الزمخشري، الكشاف، ج٢ (مطبعة مصطفى محمد بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ) ص ١٩٩.
٥٣. سيد قطب، مصدر سابق، ص ٤٧.
٥٤. وهذا خلاف ما ذهب إليه سبينوزا من أن بني إسرائيل لم يكونوا ملزمين بإقامة الشعائر قبل إقامة الدولة، انظر رسالته في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١) ص٦٣.
٥٥. سورة يونس: الآيات (٨٨ ـ ٨٩).
٥٦. سورة الدخان: الآيات (٢٢ -٢٣).
٥٧. سورة الأعراف: الآيات (١ - ٤).
٥٨. سورة الأنفال: الآية (٦٥).
٥٩. سورة الأعراف: الآيات (١ - ٤)
٦٠. الزمخشري، مصدر سابق، ج٢، ص ١٠٣، . قال الزمخشري "هو عالم من علماء بني إسرائيل وقيل من الكنعانيين اسمه. بلعم بن باعوراء".
٦١. انظر مثلا سورة يونس الآية ٢٨٧، والأعراف ٣٥، ٣٦.
٦٢. سورة الزخرف، الآيات ٢٢ ـ ٢٣.
٦٣. الطبري، مصدر سابق (المطبعة الأميرية ببولاق مصر ١٣٢٩ هـ الطبعة الأولى) ج ٢٥، ص ٣٩ ـ ٤٠ وانظر كذلك ابن هشام، سيرة النبي، ج ٢، (مطبعة حجازي بالقاهرة) ص ٢٦ ـ ٢٧.

٦٤. القرطبي مصدر سابق (مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٦) ج ١٦، ص ٧٤ - ٧٥.

٦٥. لمواقف أبي جهل العدائية ضد الرسول ﷺ انظر ابن هشام، مصدر سابق ج١، ص ٣١٨.

٦٦. سورة الجاثية الآية (١٨).

٦٧. ابن منظور، لسان العرب، مادة إفك، ج ١٢، ص ٢٧١ (المطبعة الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى ١٣٠١ هـ.

٦٨. سورة الجاثية الآية (١٨).

٦٩. سورة الشورى، الآيات (١٣ - ١٥).

٧٠. القرطبي، مصدر سابق، ج ١٧، ص ١٠ -١٢.

٧١. القرطبي المصدر نفسه، ص ١٥.

٧٢. د. محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، الطبعة الثانية، المكتب المصري الحديث، ص ٢٤.

٧٣. د. نصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ.

٧٤. سورة الزخرف - آية ٥٧.

٧٥. سورة الزمر: آية ٣٩-٤٠.

٧٦. انظر تفسير الآيات في الزمخشري، مصدر سابق، ج٣، ص ٣٤٨ .

٧٧. مثلاً سورة هود: الآية ٩٣، ١٢١.

٧٨. د. محمد سليم العوا، مصدر سابق، ص ٣٦.

٧٩. المصدر نفسه، وقد استشهد بمقالة الأستاذ جب ووافق عليها بالهامش.

٨٠. سورة الزمر : آية ٢٩.

٨١. فيليب حتى، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٧، ص ٤٦٢.

٨٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٨، ص ٢٥٧ - طبعة بيروت.

٨٣. سورة الزمر: آية ٤١.

٨٤. على شريعتي،

٨٥. نص الماوردي هو كما يلي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، انظر، الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق الدكتور أحمد مبارك البغدادي (دار الوفاء / المنصورة، مكتبة دار ابن قتيبة / الكويت، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص ٣.

٨٦. سورة الجاثية: آية ١٨.

٨٧. سورة الشورى: آية ١٠.

٨٨. سورة الشورى: آية ١٧.

٨٩. لمزيد من التفاصيل عن سيسرو (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) وفكرة القانون الطبيعي لديه انظر Michael B. Foster, Masters of Political Thought, vol. 1, pp. 181-190) .

٩٠. نظر مثلاً آراء القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) في نفس المصدر ص ١٩٨ وما بعدها.

٩١. نظر دائرة المعارف البريطانية (الطبعة الإنجليزية) مادة Constitutional Law.

٩٢. سورة الأعراف: آية ١٣٨.

٩٣. انظر Encyclopedia of Religion and Ethics, Theocracy.

٩٤. المودودي، نظرية الإسلام وهديه، (دار الفكر) ص ٣٤ - ٣٥.

٩٥. سورة غافر: الآية (٤).

٩٦. انظر القرطبي، مصدر ساب، ج ١٥، ص ٢٩٢.

٩٧. سورة غافر: آية (٨٢).

٩٨. سورة فصلت: آية (٢٥).

٩٩. القرطبي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٣٥٤.

١٠٠. سورة الأنعام: آية (٦٥).

١٠١. القرطبي، مصدر سابق، ج٧، ص ٩.

١٠٢. مونتجمري وات، محمد في مكة ـ ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية - بيروت، ص ١٨.

١٠٣. د. جواد على، المفصل في تاريخ العرب، ج٧، ص ٤٣٨، وما بعدها بتصرف.

١٠٤. سورة الشورى: الآيات (١٩-٢٠).

١٠٥. سورة العلق: الآيات (٦ - ٧).

١٠٦. سورة الزمر: الآية ١٧.

١٠٧. سورة الزمر: الآية ٥٢.

١٠٨. القرطبي، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٤٣ .

١٠٩. سورة الشورى: الآيات (٣٨ - ٤٢).

١١٠. نسب هذا القول إلى عبد الرحمن بن زيد، انظر القرطبي، مصدر سابق، مصدر سابق، ج ١٦، ص ٣٦.

١١١. الطبري، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٢٣ ـ ٢٥.

١١٢. المصدر نفسه.

١١٣. مونتجمري وات، مصدر سابق.

١١٤. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ج١، (نقلة إلى العربية د. نبيه فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٦٠) ص ٥٥.

١١٥. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج١، (دار صادر، بيروت ١٩٦٠)، ص ١٠٢.

١١٦. المصدر نفسه.

١١٧. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤ (دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٤٩٤.

١١٨. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٢، (الطبعة الأولى، التزام عبد الرحمن محمد بميدان الجامع الأزهر) ص ٣.

١١٩. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٢٠٦، ٢٥٦.

١٢٠. المصدر نفسه.

الباب الثالث

العلاقات الدوليّة أثرها في دولة الرسول ﷺ

١. دكتور جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٣٦، (دار العلم للملايين ومكتبة النهضة ببغداد، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.
٢. المصدر نفسه، ص ٧٧.
٣. السمعاني، الأنساب، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢م، ج١، ص ٣٨.
٤. ابن هشام، سيرة النبي، ج١ (المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي بمصر/ مطبعة حجازي بالقاهرة ١٩٣٧) ص ١٣٦.
٥. المصدر نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٧.
٦. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢ (دار صادر، بيروت ١٩٦٥) ص ٢٢
٧. د. إبراهيم الشريف، دور الحجاز في الحياة السياسية العامة، دار الفكر العربي (١٩٦٨)، ص ١٧، بتصرف.
٨. جاء في تاريخ اليعقوبي(أن قريشاً كانت تظلم في الحرم الغريب ومن لا عشيرة له حتى أتى رجل من بني أسد بتجارة فاشتراها رجل من بني سهم فأخذها السهمي وأبى أن يعطيه الثمن، فكلم قريشاً واستجار بها وسألها إعانته على أخذ حقه فلم يأخذ له أحد بحقه ـ إلى نهاية القصة التي تؤكد أن الحرم لم يكن منطقة أمن لكل الناس، إذ ربما يتحول لمنطقة اصطياد في بعض الأحيان، كما في هذه الواقعة. انظر اليعقوبي، تارخي اليعقوبي، ج٢ (دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٠) ص ١٧.
٩. وجدت عند العرب بيوت كثيرة عرفت بالبيوت الحرام يقصدها الحجيج ولكن ليس فيها ما يسمى "بيت الله" وإنما هي بيوت أصنام تقرب إلى الله في اعتقادهم.

١٠. انظر م. ح. كستر (ترجمة د. يحيى الجبوري) الحيرة ومكة وصلتها بالقبائل العربية، باب (عود إلى ذكر ما ابتدعه الحمس).
وانظر الدكتور محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، طبعة القاهرة، ص ٤٢٠.

١١. المغيرى، الكتاب المنتخب في ذكر قبائل العرب، طبعة القاهرة، ص

١٢. القلقشندي، نهاية الأدب في معرفة أنساب العرب، (الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٩) ص ٢١.

١٣. المصدر نفسه.

١٤. ابن خلدون، كتاب العبر، ج٢.

١٥. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٣٥٩.

١٦. قال أهل النسب: تفرقت القبائل من الشعوب، ثم تفرقت العمائر من القبائل، ثم تفرقت البطون من العمائر، ثم تفرقت الأفخاذ من البطون، ثم تفرقت الفصائل من الأفخاذ، وليس دون الفصائل شيء ـ انظر القلقشندي، مصدر سابق.

١٧. ذكر اليعقوبي في تاريخيه أن هاشماً هو أول من سن رحلتي الشتاء والصيف غير أن ابن خلدون أنكر ذلك وقال إن العرب كانوا يعرفون هذا الارتحال منذ القدم بحكم أنهم عرب يعتمدون على الجمال والترحال، وما ذكره اليعقوبي أقرب للصواب وتسنده وقائع أكثر.

١٨. المنافرة هي عادة وعرف سار عليه العرب في الجاهلية، وهو نوع من المفاخرة العلنية بين شخصين يقف بينهما حكم محايد يفاضل بينهما فمن كان مفضولاً رضخ لشرط الفاضل.

١٩. ابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، طبعة دار الفكر، بيروت، وانظر كذلك ابن هشام، مصدر سابق.

٢٠. د. بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، طبعة الجامعة السورية، وانظر كذلك سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، دار الفكر، دمشق ١٩٦٠، ص ١٦ ـ ١٨.

٢١. الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش وأخبارها، (تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة خياط، بيروت ١٣٨١ هـ) ص ٤٢٥.

٢٢. أبو زمعة بن المطلب بن أسد الأسود هو أحد المستهزئين بالرسول ﷺ الذين نزل فيهم قرآن، وكان خطيب قريش وقد قتل يوم بدر مشركاً، انظر ابن هشام، مصدر سابق ص ١٥.

٢٣. أورد ابن الزبير رواية أخرى لنفس الخبر جاء فيها:"وكان عثمان بن الحويرث حيث قدم مكة بكتاب قيصر مختوماً في أسفله بالذهب، همت قريش أن تدين له، فصاح أبو زمعة الأسود بن المطلب والناس في الطواف:

إن قريشاً لقاح لا تملك ولا تملك، فانشقت قريش على كلامه ومنعوا عثمان ما جاء يطلب، حيث رجع إلى قيصر، (الزبير بين بكار، مصدر سابق، ص ٤٣٠)، هذا ولم يورد ابن هشام هذا الخبر في سيرته ولكنه قال: لعثمان ابن الحويرث عند قيصر حديث منعني من ذكره ما ذكرت في حديث حرب الفجار، ابن هشام، مصدر سابق، ص ٢٤٣.

٢٤. ابن هشام، مصدر سابق.

٢٥. ذكر الفيروأبادي في القاموس المحيط، باب الحاء، أن اللقاح هو الحي الذين لا يدينون للملوك أو لم يصبهم في الجاهلية سباء.

٢٦. سورة الصافات: آية (١٦٧ - ١٦٩).

٢٧. سورة النحل: آية ١٢٣.

٢٨. سورة النحل: آية ١٢٠.

٢٩. سورة الأنعام: آية (٧٩).

٣٠. سورة الروم: آية ٣٠.

٣١. مونتجمري وات، محمد في مكة (ترجمة شعبان بركات) ص ٢١٤.

٣٢. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٣٣٧.

٣٤. إذا رتبت سور القرآن حسب تواريخ نزولها فإن سورة الفيل ستأخذ الرقم (١٩) بينما ستأخذ سورة قريش الرقم (٢٩).

٣٥. الفخر الرازي، التفسير الكبير (إلتزام عبد الرحمن محمد بميدان الجامع الأزهر، الطبعة الأولى) ح ٣٠، ص ١٠٣.

٣٦. المصدر نفسه.

٣٧. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٥١.

٣٨. الفخر الرازي، مصدر سابق، ص ١٠٥.

٣٩. م. ج، كستر، مصدر سابق.

٤٠. الآلوسي، روح المعاني، ج٢، دار إحياء التراث العربي، وانظر كذلك اليعقوبي، مصدر سابق ج١، ص ٢١٤.

٤١. المصدر نفسه.

٤٢. سورة الإسراء: آية (١).

٤٣. ذكرت كتب السيرة أن بعض المسلمين قد ارتد عن الإسلام بسبب الإسراء ، وأن المشركين قد ازدادوا كفراً، انظر ابن هشام، مصدر سابق ج٢، ص ٤.

٤٤. ذكر الإمام الرازي أن الرابط بينهما هو مناسبة تشريفية، شرف محمد بالإسراء، وموسى بالتوراة، انظر الفخر الرازي، مصدر سابق، ج ١٩- ٢٠، ص ١٥٤.

٤٥. سورة الإسراء: الآيات ٢ - ٧.

٤٦. ذكر ابن كثير في تفسيره لمقدمة سورة الإسراء، أن عائشة -رضي الله عنها- كانت تقول: كان رسول الله ﷺ يقرأ في كل ليلة بني إسرائيل والزمر، انظر ابن كثير، التفسير، ج٤ (دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦م) ص٢٣٨.

٤٧. ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون (دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٥٧) ج٢، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

٤٨. الدينوري، الأخبار الطوال، (تحقيق عبد المنعم عامر) وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة ١٩٦٠، ص ٢٣.

٤٩. أورد الطبري في تفسيره رواية عن حذيفة بن اليمان يقول: قال الرسول ﷺ أن بني إسرائيل لما اعتدوا وعلوا وقتلوا الأنبياء بعث الله عليهم ملك فارس بختنصر، انظر الطبري، جامع البيان، ج١٥(طبعة بولاق ١٣٢٨ هـ) ص١٧.

٥٠. ابن خلدون، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

٥١. ابن هشام، مصدر سابق، ٣٥١.

٥٢. "إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً، سورة الإسراء: آية (٩).

٥٣. سورة الإسراء: آية ٨٠.

٥٤. الطبري، مصدر سابق، ص ١٠٢.

٥٥. سورة الإسراء: آية (٨١).

٥٦. الفخر الرازي، مصدر سابق، ص ٢١، ص.٣٣.

٥٧. ذكر الترمذي في الجامع الصحيح عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذي نفسي بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله، قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح، انظر الترمذي، الجامع الصحيح.

٥٨. سورة الروم: الآيات، ١ - ٧.

٥٩. انظر الطبري، مصدر سابق، ج ٢١، ص ١٢.

٦٠. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (دار الكتب المصرية ١٩٤٦) ج١٥، ص٥.

٦١. الإشارة هنا هي إلى ما ذكر من أن عامل الفرس باليمن أرسل رسولين كما أمره إمبراطور الفرس ليستطلعا له حقيقة الرسول، فنزلا الطائف فوجدا رجالاً من قريش فسألاهم عنه، فقالوا لهما إنه قطب له كسرى ملك الملوك، كفيتم الرجل، أي أن الملك كسرى سيتولى القضاء بنفسه على النبي،انظر ابن خلدون، كتاب العبر، ج٢ (طبعة دار الكتاب العربي) ص ٧٩٣.

٦٢. الزمخشري، الكشاف ج٣ (المطبعة التجارية الكبرى، شارع محمد علي بمصر، لصاحبها مصطفى محمد، الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ ص ١٩٧.

٦٣. الدينوري، مصدر سابق، ص ٢٣.

٦٤. "كان للمواصلات التجارية في جزيرة العرب طريقان: أحدهما شرقي يصل عمان بالعراق وينقل بضائع الهند واليمن وفارس براً ثم يجوز غرب العراق إلى البادية، حتى ينتهي به المطاف في أسواق الشام، يمر التجار فيه على أسواق اليمن والعراق وتدمر وسورية ويبيعون في كل قطر ما لا يكون فيه، ويأخذون منه إلى غيره ما يروج ثمنه. والطريق الثاني - وهو الأهم - غربي يصل اليمن بالشام مجتازاً بلاد اليمن والحجاز ناقلاً أيضاً بضائع اليمن والحبشة والهند إلى الشام وبضائع الشام إلى اليمن، حيث تصدر إلى الحبشة وإلى الهند في البحر"، انظر سعيد الأفغاني، أسواق العرب، دار الفكر بيروت (الطبعة الثانية ١٩٦٠) ص ١٥ - ١٦.

٦٥. انظر الطبري، مصدر سابق، ج ١٩ - ٢٢، ص ١٢ وما بعدها.

٦٦. سورة البروج: الآيات (٤ - ٨).

٦٧. الرازي، مصدر سابق، ج ٢٩ - ٣٠، ص ٨٥.

٦٨. ذكر القفال أن تلك الحادثة كانت مشهورة عند قريش، المصدر نفسه.

٦٩. الطبري، مصدر سابق، ج ٢٩ - ٣٠، ص ٨٥.

٧٠. لتفاصيل أوفى عن ذي نواس والصراع اليهودي ـ المسيحي في اليمن، انظر ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٢ (طبعة دار الكتاب العربي)، ص ١١٣-١١٥.

٧١. د. جواد علي، تارخي العرب قبل الإسلام، ج٦، (القسم الديني) مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٥، ص ٦٤.

٧٢. محمد عزه دروزة، تارخي بني إسرائيل، طبعة بيروت ١٩٦٩ ص ٣٩٣.

٧٣. د.جواد علي مصدر سابق.

٧٤. لتفصيل أكثر عن الوجود الحبشي في اليمن انظر د. جواد علي، مصدر سابق، ١٨٧ وما بعدها.

٧٥. ابن هشام، مصدر سابق.

٧٦. سورة الفيل.

٧٧. الطبري، مصدر سابق.

٧٨. الكيد لغة هو الاحتيال والتدبير والحرب، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة كيد.

٧٩. انظر مثلا الفخر الرازي، مصدر سابق، ج ٢٥ ـ ٢٧، ص ١٢٧.

٨٠. القرطبي، مصدر سابق.

٨١. قال قتاده: البر الفيافي ومواضع القبائل وأهل الصحاري والعمور، والبحر "المدن" جمع بحره، ومنه (وقد أجمع أهل هذه البحيرة ليتوجوه) يعني قول سعد بن عبادة في عبد الله بن أبي سلول، انظر الطبري، مصدر سابق.

٨٢. ذكر أن وهب بن منبه كان يقول في قوله تعالى:(تخافون أن يتخطفكم الناس) أن المقصود (بالناس) فارس والروم، انظر الطبري، مصدر سابق.

٨٣. لا نستطيع أن نصدق هذا، بل نستغرب أن يورده ابن خلدون الذي يقوم منهجه في التاريخ على رفض المبالغات، ولكن يستفاد من الرواية أن البلاط الفارسي كان يعج بالفساد والفوضى الجنسية.

٨٤. ابن خلدون، كتاب العبر، ج٢، طبعة دار الكتاب العربي، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

٨٥. اليعقوبي، مصدر سابق.

٨٦. هـ. ج. ويلز، موجز تارخي العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق، ص ٨٦.

٨٧. جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية، ترجمة لويس إسكندر، ج٢ ص ٣٥٢، وما بعدها.

٨٨ . المصدر نفسه.

٨٩. سورة الشورى: آية (٤٢).

٩٠. ذكر ابن كثير في البداية والنهاية أن الرسول ﷺ قد خرج وحده في رحلة الطائف، وابن هشام لم يقل ذلك في سيرته ولكنه لم يذكر زيداً في هذه الرحلة، ولكن ذكره ابن سعد في طبقاته الكبرى وذكره صاحب السيرة الحلبية وابن القيم.

٩١. انظر شرح العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر) لصحيح البخاري، كتاب الكفالة (مؤسسة مناهل العرفان، بيروت) ج٤، ص ٤٧٣.

٩٢. مونتجمري وات، محمد في مكة مصدر سابق.

٩٣. ذكر أصحاب السير أن أحد سادة ثقيف الذي زارهم الرسول «ص» كان متزوجاً بامرأة من قريش من بني جمح، انظر ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٨.

٩٤. المصدر نفسه.

٩٥. المصدر نفسه ص ٢٩.

٩٦. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج٢ (مطبعة البابي الحلبي، طبعة ثانية ١٩٥٠) ص ٤٦.

٩٧. مونتقمري وات، مصدر سابق.

٩٨. ابن قيم الجوزية، مصدر سابق، ص ٤٧.

٩٩. على بن برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، ج ١ (المكتبة الإسلامية، بيروت، لبنان) ص ٣٦٠.

١٠٠. البلاذري، أنساب الأشراف ج١، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف بمصر (بدون تاريخ) ص ٧١.

١٠١. السمعاني، مصدر سابق، ص ٣٦.

١٠٢. م. ج. كستر، مصدر سابق.

١٠٣. ابن الأثير، الكامل في التاريخ (دار صادر، بيروت ١٩٦٦).

١٠٤. المصدر نفسه.

١٠٥. ابن هشام، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٥.

الباب الرابع

مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيديــولوجية العلمانيـــة

١. كلمة مسياه أو مسياخ هي كلمة عبرية تقابلها في الإغريقية كلمة "كرايست" وهي تعني الملك المقدس المصطفى الذي يأتي بين يدي مملكة الله اليهودية، انظر دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الإنجليزية.

٢. جاء في إنجيل يوحنا، الإصحاح السادس: فلما رأى الناس الآية التي صنعها يهود قالوا إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم، وأما يسوع فإذا علم أنهم مزمعون أن يأتوا ويختطفوه ليجعلوه ملكاً انصرف أيضاً إلى الجبل وحده، انظر الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس ـ القاهرة.

٣. انظر إنجيل متى، الإصحاح الثاني دار حلمي حلمي للطباعة ١٩٧٠م، ص ١٥٦، ص ١٥٦ ج.

٤. انظر إنجيل متى، الإصحاح الخامس.

٥. أنظر سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨١.

٦. هذا ما صار إليه بالفعل آباء الكنيسة فيما بعد كما تشير إلى ذلك رسائل بولس على وجه الخصوص، انظر مثلاً رسالته إلى أهل رومية.

٧. انظر إنجيل متى، الإصحاح ١٢، ٢٣، وكذلك إنجيل مرقس، الإصحاح ١٢، ٢٠.

٨. انظر على التوالي إنجيل مرقس، الإصحاح الثاني، يوحنا، الإصحاح الثاني، مرقس، الإصحاح السابع.

٩. إنجيل متى، الإصحاح الخامس.

١٠. إنجيل متى، الإصحاح الثالث والعشرون.

١١. إنجيل لوقا، الإصحاح العشرين وانظر كذلك إنجيل متى الإصحاح الثاني والعشرين.

١٢. St. Augustine, the City of God, see the introduction by E. Barker (Everyman's Library, London, Last reprinted 1973).

١٣ Biship Charles Gore, Jesus of Nasareth,

١٤. إنجيل متى، الإصحاح الخامس.

١٥. عباس محمود العقاد، حياة المسيح، طبعة دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.

١٦. محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص.

١٧. أنظر إنجيل متى، الإصحاح التاسع.

١٨. إنجيل مرقس، الإصحاح الثالث عشر

١٩. J. Middlelon Murry,

٢٠. يوحنا، الإصحاح التاسع.

٢١. بالنسبة لرؤية دانيال، انظر سفر دانيال، الإصحاح السابع.

٢٢. سفر زكريا، الإصحاح التاسع.

٢٣. إميل لو دفيغ: ابن الإنسان، ترجمة عادل زعيتر، ص ٤٠.

٢٤. انظر إنجيل متى، الإصحاح الثالث.

٢٥. متى، الإصحاح الحادي عشر.

٢٦. انظر متى، الإصحاح التاسع، واظر كذلك إميل لودفيغ، مصدر سابق، ص ٩٥.

٢٧. متى، الإصحاح السادس عشر.

٢٨. متى الإصحاح الثاني والعشرون.

٢٩. متى، الإصحاح الحادي والعشرون.

٣٠. مرقس، الإصحاح الثالث عشر.

٣١. مرقس، الإصحاح العاشر، وانظر كذلك لوقا، الإصحاح الثاني عشر.

٣٢. لوقا، الإصحاح الثاني عشر.

٣٣. لوقا، الإصحاح الثاني والعشرون.

٣٤. لوقا، الإصحاح الثاني والعشرون.

٣٥. J.W. Wand, A History of the early Church , P. 257

٣٦. انظر بطرس للإسرائيليين في أعمال الرسل (٢)، وانظر كذلك رسالته الأولى، الإصحاح الثاني.

٣٧. دنيس لويد، فكرة القانون، ص.

٣٨. كان أحبار اليهود يعتمدون على نصوص التوراة في رفضهم لدعوة الانفتاح على الأمم ويلوذون بالميثاق الإبراهيمي، سفر التكوين، الإصحاح السابع عشر، غير أن بولس، كان يرد عليهم ردوداً لاذعة ساخرة، انظر مثلاً رسالته إلى أهل رومية، الإصحاح الثاني والرابع.

٣٩. رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر.

٤٠. انظر دائرة المعارف البريطانية، (الأصل الإنجليزي).

٤١. المصدر نفسه.

٤٢. المصدر نفسه، وانظر شارك جنيبنير، المسيحية: نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود.

٤٣. انظر إليه يروي هذه القصة في أعمال الرسل، الإصحاح الثاني والعشرون.

٤٤. انظر إلى بولس يروي طرفاً من سيرته الذاتية في أعمال الرسل، الإصحاح (٢١) و (٢٢).

٤٥. د. محمد عبد الله دراز، الدين .

٤٦. انظر محمد عزت الطهطاوي والنصرانية (ص ١٥٩ وما بعدها حيث يشير إلى أن بولس كان يعمل على تهديم المسيحية من الداخل.

٤٧. رسالة بولس الأولى، إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث.

٤٨. المصدر السابق، الإصحاح الخامس.

٤٩. دائرة المعارف البريطانية.

٥٠. دنيس لويد، فكرة القانون.

٥١. راجع دائرة المعارف البريطانية الأصل الإنجليزي، وهي تناقش مادة "علمانية" كعنوان جانبي من مادة مسيحية.

٥٢. كان ذلك هو الإمبراطور Conistantine لتفاصيل أولى انظر Encyclopedia Britannica vol. 5, p. 676

٥٣. كان آباء الكنيسة يتوقعون عودة المسيح المنقذ من طيات السحاب ليحطم إمبراطورية الروم ويشيد على أنقاضها مملكة الرب، ولكن المفاجأة كان هي أن اعتنق الإمبراطور الروماني جستنيان الدين المسيحي وجعله بمرسوم ملكي ديناً رسمياً للإمبراطورية كلها.

٥٤. Encyclopedia Britannica, Op, cit.

٥٥. Op, cit.

٥٦. Edwin Bevan, Christianity, P. 47

٥٧. المصدر السابق.

٥٨. المصدر السابق.

٥٩. Michael B. Foster, Masters of Political Thought, vol 2. (pp. 239-242.

٦٠. فيما يتعلق بالدراسات اللاهوتية التي تأهل فيها لوثر، انظر: James A. Thinson, Martin Luther and the Birth of Protestantism .

٦١. ابن القيم، هداية الحيارى .

٦٢. انظر سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة، انظر كذلك محمد عزت الطهطاوي، مصدر سابق، ص ١٥٩.

٦٣. رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الأول

٦٤. ترجمة بتصرف من: Gerhard Ebeling, Luther : An Introduction to his Thought, (first published in English by William Collins sons, and co. Ltd. London, 1970), pp. 39-40.

٦٥. المصدر نفسه، ص ١٣٦.

٦٦. مثال لذلك جماعة الكويكرز (Quaker sect) انظر G H. Sabine and Thorson, A History of Political Theory, 4 th ed p. 414.

٦٧. المصدر نفسه، ص ٤١٥.

٦٨. Gerhard Ebeling, op. cit. p. 182

٦٩. المصدر نفسه، ص ١٨٣.

٧٠. المصدر نفسه.

٧١. Sabine, op. cit., pp. 340-341

٧٢. Encyclopedia Britannica, vol.6, pp. 798.

٧٣. دانيال، الإصحاح السابع.

٧٤. التفكير الميلينيري هذا يشبه فكرة المهدية في الثقافة الإسلامية.

٧٥. Sabine, op.cit., p. 441

٧٦. المصدر نفسه.

٧٧. د. حسن عطية، سيادة الدول النامية.

٧٨. الخلاف بين أفلاطون وأرسطو في مسألة العام والخاص، خلاف مشهور حتى انقسم الفكر الإغريقي على أثر ذلك إلى مدرستين:
الاسمية والمثالية Nominalism and Idealism انظر: Bertland Russel, History of Western Philosophy. وانظر كذلك: Sir E. Barker, the Political Thought of Plato and Aristotle, (Dover publications, first published 1959) P. 237.

٧٩. ينبغي هنا أن نلاحظ أن مدرسة أرسطو بالرغم من " واقعيتها" لم تستنكر مثلاً مبدأ الاسترقاق باعتبار أن الإنسان الأسمى هو الإنسان الإغريقي، أما غيره من الأجناس فيجوز عليهم ما لا يجوز على الإغريق، لمناقشة تبرير أرسطو للرق انظر:.Michael B. Foster, op.cit. pp. 133-138

٨٠. برتراند رسل، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

٨١. د. حسن عطية، سيادة الدول النامية، ص (٩٠).

٨٢. المصدر نفسه.

٨٣. د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص (١٨٨)، وانظر الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص (٣١) وما بعدها.

٨٤. يعرف في التاريخ أن أول من قام بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الإنجليزية قد أحرق .

٨٥. انظر دائرة المعارف البريطانية، الطبعة الإنجليزية، مادة ideology. وانظر كذلك: John Loke, Two Treatises of Government (2nd. ed. , Cambridge Un. press, 1970) see particulary ch. (5) on property, pp. 303-320, and section (٢) on the state of Nature, .pp. 287-296.

٨٦. لمعرفة تفصايل أوفى عن نظرية المعرفة لدى جون لوك انظر: John Loke An Essay Concearning Human Understanding (First published in 1690), Fontana Library 1964, London, see book two : of ideas, . pp. 89-119.

٨٧. لقد كان هوبز يتمتع برعاية عائلة كافندش، كما كان راعياً على الأمير شارلس الثاني حينما كان في المنفى في باريس، وقد أهدى كتابه (Leviathan) له دفاعاً عن الملكية، أنظر: George Catlin, A History of the Political Philosophers (G Allen and unwin ltd, London ١٩٥٠, p 228.

٨٨. Encyclopedia Britannica, op. cit.

٨٩. قد كان هوبز يتحدث عن الغرائز الفطرية في الناس والتي إذا ترك لها العنان فستدفع به نحو السيطرة على الآخرين تحقيقاً للمجد الشخصي والأمن الذاتي، انظر Thomas Hobbes, Leviathan : or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil (Basil Blackwell, Oxford 1946, first ed.1951) pp. 81-83.

٩٠. المصدر نفسه.

٩٢. المصدر نفسه، ص ١١٢.

٩٣. John Loke, Two Treaties of Government, op.cit, pp. 305-306.

٩٤. المصدر نفسه.

٩٥. المصدر نفسه.

٩٦. Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Cases of the Wealth of Nations, edited by Edwin Cannan, the Modern Library, Random House, New york, 1937, p 423.

٩٧. المصدر نفسه.

٩٨. هنالك بالطبع من يعتقد أنه لا علاقة بين هذا الحدث والآراء التي انتهى إليها ماركس في مراحل نضجه، انظر: Lane W Lancaster, Masters of Political Thought, vol. (3), (George G. Harrap and co. Ltd. London 1959), p. 160.

٩٩. لعرض موجز لفكرة الديالكتيك عن هيجل انظر: George H. Sabine, A History of Political - Theory, ٤ th. edi . Dryden Press Illinois 1973, pp. 579-584.

١٠٠. المصدر نفسه.

١٠١. لقد أشار القرآن الكريم لمفهوم "الأميين" ويقصدون بهم العرب.

١٠٢. انظر: David Hume, Enquiries Cocerning the Human Understanding, 2nd. ed., Oxford, Clarendon Press 1902.

١٠٣. الإمام الغزالي، مدارج القدس في معرفة النفس.

١٠٤. المصدر نفسه.

المصادر

- إبراهيم الشريف، دور الحجاز في الحياة السياسية العامة، دار الفكر العربي، ١٩٦٨.
- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن)، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ١٩٦٥.
- ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٥٧م، ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صاذر، بيروت ١٩٦٠.
- إبن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، زاد المعاد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٠.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس للطباعه والنشر، بيروت ١٩٦٦.
- ابن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمه والنشر ـ القاهرة، دون تاريخ، والمطبعه الأميرية ببولاق ١٣٠١هـ.
- ابن هشام سيرة النبي، المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي بمصر، مطبعة حجازي بالقاهرة ١٩٣٧.
- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، ترجمة جليل حسن الإصلاحي، دار الفكر، بيروت.
- أجناس جولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام ـ تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة بمصر، طبعة ثانية ١٩٥٩.

- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١م،
- إميل لودفيغ، ابن الإنسان، ترجمة عادل زعيتر.
- الآلوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت دون تارخي.
- البخاري، (بشرح العسقلاني ـ أحمد بن على بن حجر ـ مؤسسة مناهل العرفان، بيروت دون تارخي.
- البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف بمصر بدون تاريخ.
- الدينوري، الأخبار الطوال، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٠م.
- الزبير بن بكار، نسب قريش وأخبارها، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة خياط، بيروت ١٩٨١هـ،
- الزمخشري، الكشاف مطبعة مصطفى محمد بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ.
- السمعاني، الأنساب، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند ١٩٦٢/١٣٨٢م.
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، بدون تارخي.
- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الأميرية ببولاق مصر ـ الطبعة الأولى ١٣٢٩ هـ.
- الغزالي، المستصفى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ، مدارج القدس في معرفة النفس.
- الفخر الرازي، التفسير الكبير، التزام عبد الرحمن محمد ميدان الجامع الأزهر، الطبعة الأولى.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٦م.
- القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، الشركة العربية للطباعة

والنشر، القاهرة ١٩٥٩م.
- الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية، دار الوفاء المنصورة، مكتبة دار ابن قتيبة الكويت ١٩٨٩.
- المغيرى، (عبد الرحمن بن حمد بن زيد) الكتاب المنتخب في ذكر قبائل العرب، مطبعة المدني، القاهر. .
- اليعقوبي، تاريخ العقوبي، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٠م.
- بدر الدين الصيني، عمدة القاريء، شرح صحيح البخاري، إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها محمد منير آغا الدمشقي، الناشر محمد أمين دمج بيروت، دار الفكر، بدون تارخي.
- حسن عطية، سيادة الدول النامية على موارد الأرض الطبيعية، القاهرة ١٩٧٨.
- جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٥.
- المفصل في تاريخ العرب، دار العلم للملايين، ومكتبة النهضة ببغداد، طبعة ثالثة ١٩٨٠.
- جورج. أ. سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على إبراهيم السيد، دار المعارف بمصر ١٩٧١.
- جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية، ترجمة لويس إسكندر.
- د. بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، طبعة الجامعة السورية ١٩٥٦.
- دنيس لويد، فكرة القانون، تعريب سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١م
- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق.
- سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، دار الفكر، دمشق

.١٩٦٠

- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة العاشرة، بيروت ١٩٨٣، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٧ (طبعة خامسة)
- شارلش جنيبير، المسيحية ـ نشأتها وتطورها، ترجمة الإمام عبد الحليم محمود، دار المعارف ١٩٧٨.
- عباس محمود العقاد، حياة المسيح، طبعة دار الهلال، القاهرة، دون تاريخ.
- عبد الرازق السنهوري، أصول القانون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢م.
- عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ الاقتصاد العربي.
- عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه.
- علي برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، المكتبة الإسلامية، بيروت، علي شريعتي.
- فيليب حتى،
- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة بنية فارس ومنير البعلبكي، بيروت ١٩٦٠.
- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، مطبعة المدني ـ القاهرة ١٩٦٦ م.
- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٧٩ هـ.
- محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، لجنة البحوث والتأليف والنشر / السعودية.
- م. ج. كستر الحيرة ومكة وصلتهما بالقبائل العربية، ترجمة د. يحيى الجبوري.
- محمد سليم العوا، النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري الحديث، الطبعة الثانية .
- محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت ١٩٧٠.

- محمد عبده، دراسات إسلامية.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الفكر، بيروت، دون تارخي.
- محمد مصطفى زيادة، تاريخ العالم العربي وحضارته، دار النهضة العربية، القاهرة.
- مسلم (بشرح النووي) شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة.
- مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
- موريس أوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة سامي الدروبي، دار الجيل بيروت.
- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دار الطليعة، بيروت.
- هـ. ج. ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق.
- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر.
- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس (جمعية الكتاب المقدس سابقاً) ص. ب ٧٢٤، دار حلمي للطباعة، القاهرة ١٩٧٠.

المراجع باللغة الإنجليزية

1. Adam Smith, An Inquiry into the Nature and causes of he wealth of Nations, edited by Edwin Cannan, the Modern Library, Random House, New York,1937.
2. Anthony Quinton, Political philosophy, Oxford University press ، plato, the Republic of Plato, (translated with introduction and notes by Francis MacDonald,) Oxford Un. press.
3. Aristotle, the Ethics of Aristotle (translat and introduced by J.A.K. Thomson, Benguin Books1955.
4. Al-Mawdudi, Towards Understanding the Quran, Translated and edited by Zafar Ishaq Anasri, the Islamic Foundation, Leicester, United Kingdom1981.
5. David Hume, Enquires concerning Human Understanding, 2nd. ed. Oxford, clareadon press1902.
6. D. Hume An, An Essay Concerning Human Understanding, first published in 1690, Fontana Library, London,1964.
7. George H. Sabine, A History of political theory, 4th. ed., Dryden press,1973.
8. Gerhard Ebeling, Luther : An Introduction to his thought, first published in English by william Collins Sons and Co. Ltd., London1970.
9. George Catlin, A History of the political philosophers, George Allen and Unin, Ltd. London,1950.
10. John S. Mill, Utilitarianism, Liberty, Representative Government, London J. M. Dent and sons Ltd. New york E. P. Dulton and & co. Inc1,1962.
11. John Locke, Two Treatises of Government, 2nd ed. Cambridge Un. press,1967.
12. K. R. Popper, the open society and Its Enemies,9 vol. II London , Rooutland and Kegan paul,1962.

13. Leo Strauss, what is political philosophy, the Free press Glencoe, Illinois,1959.
14. Marx Engels, "the Communist Manifesto", in: Marx Engels, Selected works, vol. 1 (Foreign Languages Publishing House, Moscow1955.
15. Micheal B. Foster, Masters of Political thought, vol. 1 George G. Harrap and co. Ltd. . first published in Great Britain in1942.
16. Plato, the Republic of Plato, (translated with Introduction and notes by Francis MacDonald) Oxfrd Un. press1941.
17. Peter Laslett and W. G. Renciman, eds. Philosophy, politics and society, 3rd. series, Basil Blackwell, Oxford1969.
18. Sir Errnest Barker, the political thought of plato and Aritotle (Dover publications Inc. New york 1959)
19. Sir Ernest Barker, Greek political theory - plato and his predecessors, first published in 1918,. Methuer and co. Ltd.
20. Stephen Korner, Fundamental Questions of philosophy, penguin Uni press,1973.
21. St Augustine, the City of God, Everyman's Liberary, London,1973
22. Thomas Hobes, Leviathan - or the matter, Forme and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, Basil Blackwell, Oxford 1964, first ed,1951.
23. Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings, Edinburgh,1912.
.24. Encyclopedia Britannica, Ltd. Chicago, London, Toronto, Printed in Britain,1956.

الملاحق

ملحق الآيات (أ):

(١) ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾ النجم (٤٥).

(٢) ﴿الرحمن علم القرآن. خلق الإنسان﴾ الرحمن (١ -٣).

(٣) ﴿ وهو الذي خلق من الماء بشراً فجلعه نسباً وصهراً﴾ الفرقان (٥٤).

(٤) ﴿ خلق الإنسان من علق﴾ العلق (٢).

(٥) { يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم. الذي خلقك فسواك فعدلك} الانفطار (٧).

(٦) ﴿ والله خلقكم ثم يتوفاكم ﴾ النحل (٧٠).

(٧) ﴿واتقوا الذي خلقكم والجبلة الأولين﴾ الشعراء (١٨٤).

(٨) ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ﴾ الروم (٢٠).

(٩) ﴿ خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ الزمر (٦).

ملحق الآيات (ب):

(١) ﴿أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً﴾ النمل (٦١).

(٢) ﴿ الله الذي جعل لكم الأرض قراراً والسماء بناءً﴾ غافر (٦٤).

(٣) ﴿ الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلاً﴾ الزخرف (١٠).

(٤) ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها﴾ الملك (١٥).

(٥) ﴿والله جعل لكم الأرض بساطاً﴾ نوح (١٩).

(٦) ﴿ ألم تر أن سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر﴾ الحج (٦٥).

(٧) ﴿ ألم تروا أن سخر لكم ما في السموات وما في الأرض﴾ لقمان (٢٠).

ملحق الآيات (ج):

(١) ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ الأنبياء (٧٣).

(٢) ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا﴾ السجدة (٢٤).

(٣) ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا﴾ الشورى (٥٢).

(٤) ﴿ ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده﴾ غافر (١٥).

(٥) ﴿ومن يدبر الأمر فسيقولون الله ﴾ يونس (٣١).

(٦) ﴿بل له الأمر جميعا﴾. الرعد (٣١).

(٧) ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون﴾ الروم (٤).

(٨) ﴿وآتيناهم بينات من الأمر﴾ الجاثية (١٧).

(٩) ﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ الجاثية (١٨).

فهرس عام

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص. ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون: 0818-465-1 (966) ناكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص. ب. 9489 - عمان
تليفون: 992-639 (6-962) ناكس: 420-611 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص. ب. 135788 بيروت.
تليفون: 779-807 (1-961) 184-860 (1-961) ناكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، ٤ زنقة المامونية الرباط
تليفون: 276-723 (7-212) ناكس: 055-200 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك - القاهرة
تليفون: 9520-340 (2-20) ناكس: 9520-340 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
تليفون: 901-663 (4-971) ناكس: 084-690 (4-971)

شمال أمريكا:- أمانة للنشر
amana publications
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888

- السعداوي للنشر
SA`DAWI PUBLICATIONS
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 329-6333. Fax:(703) 329-8052

- خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMIC BOOK SERVUICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 . Fax (317) 839-2511

بريطانيا: - المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da`wah Center, Ruby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

- خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
223 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

فرنسا : - مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا : - سيكومبكس
SECOMPEX Bd. Mourice Lemonnier, 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا : - رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel : (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH